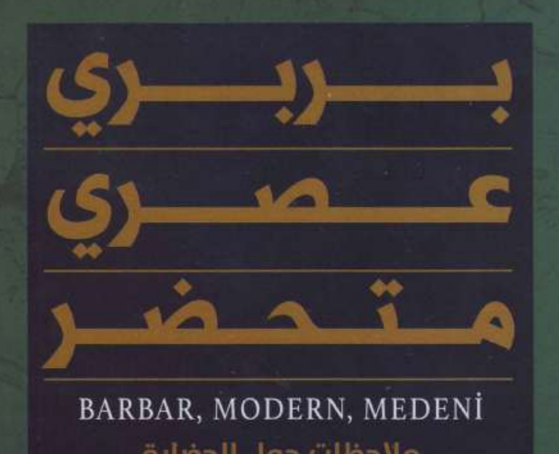
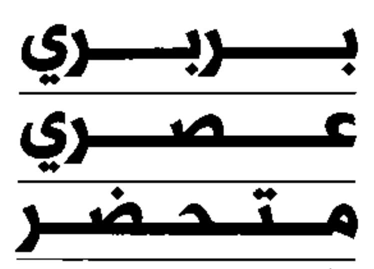
إبراهيم كالين

İBRAHIM KALIN



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.



BARBAR, MODERN, MEDENİ

ملاحظات حول الحضارة



إبراهيم كالين

İBRAHIM KALIN



BARBAR, MODERN, MEDENİ

ملاحظات حول الحضارة

تحقيق

زينب قوط طان

نور الله قولطاش

مراجعة وتحرير

مركز التعريب والبرمجة



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل

Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

يتضمن هذا الكتاب ترجمة النسخة التركية من كتاب
Barbar Modern Medeni
تأليف ***İbrahim Kalin***
حقوق الترجمة مرخّص بها قانونيًا من الناشر
Akdem Copyright and Translation Agency c/o İnsan Yayinlari

نشر هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة والسياحة في الجمهورية التركية ضمن مشروع
Translation is sponsored by TEDA
Milli Kütüphane Binasi,
"TEDA" Şubesi,
Emek Mahallesi Wilhelm Thomsen Caddesi No: 4
Çankaya 06490 Ankara, Turkey
email: teda@ktb.gov.tr Web: teda.ktb.gov.tr
بمقتضى الاتفاق الخطي الموقّع بينه وبين الدار العربية للعلوم ناشرون، ش.م.ل.

الطبعة الأولى: آب/أغسطس 2021 م – 1443 هـ

ردمك 978-614-01-3297-9

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL
عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 – 785108 – 785107 (1–961+)
ص.ب: 13–5574 شوران – بيروت 2050–1102 – لبنان
فاكس: 786230 (1–961+) – البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb
facebook.com/ASPArabic
twitter.com/ASPArabic
www.aspbooks.com
asparabic

تصميم الغلاف: **علي القهوجي**

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت – هاتف 785107 (1–961+)
الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت – هاتف 786233 (1–961+)

المحتويات

مقدمة

لنبدأ مع مثالين حول البربرية والعصرية والحضارة.

المثال الأول من خبر تلفزيوني تم إعداده عام 2018.

بحسب الخبر فإن علماء كانوا يجرون دراسات في غابات الأمازون بالبرازيل اكتشفوا قبيلة بدائية ليس لها اتصال مع العالم الخارجي، بعيدة عن الحضارة، ولا تستخدم التكنولوجيا. ووفق اللقطات المصورة بواسطة طائرة مسيرة فإن القبيلة قادرة على استخدام القوس والنبال. لا يتواصل أفراد القبيلة مع أحد بسبب خوفهم من العالم الخارجي. ويحسب معلومة واردة في الخبر فإن هناك حوالي مئة قبيلة من هذا النوع في العالم. مئة قبيلة من هذا «النوع» أي أنها بعيدة عن الحضارة، لا تستخدم التكنولوجيا، بدائية إلا أنها تمتلك القدرة على استخدام القوس والنبال، وتخاف من العالم الخارجي. الجملة الأخيرة في الخبر تقول: «قتل المنقبون عن الذهب العام الماضي حوالي عشرة من أفراد هذه القبيلة».

المثال الثاني هو بيت من الشعر.

في سالف العصر والزمان في أحد البلدان، أغلقت دوائر الدولة والمحلات، وتجمع الناس أمام مدخل المدينة، بل إن الإمبراطور لبس تاجه وتوجه إلى مدخل المدينة. كان الأهالي متخوفين. منذ انتشار شائعة تقول إن «البرابرة قادمون!» انقلب مجرى حياتهم الطبيعية تدريجياً رأساً على عقب، وتخلوا عن الإطناب في الكلام، وأخذ الاضطراب منهم كل مأخذ. أما من هم البرابرة ومن أين ومتى سيأتون فكان لغزاً عصياً على الحل. استعدت الإمبراطورية، التي «تنتظر البرابرة»، للحرب واتخذت تدابير استثنائية. ومع أن البلاد تبدو مستعدة

لمواجهة هجوم محتمل إلا أن هذا الغموض ينغص على الجميع صفوه. يحل المساء في نهاية المطاف لكن البرابرة لا يأتون بأي حال. يتجه الرسل إلى تخوم البلاد ويعودون ليخبروا أنه لا يوجد من يسمون بالبرابرة. يعبر الشاعر عن دهشة المدينة وخيبة أملها إزاء هذا الخبر بالبيت التالي: «والآن ما الذي سيحل بنا من دون البرابرة؟/ هؤلاء البرابرة كانوا حلا من الحلول»[1]

يقدم لنا الخبر المعد عن قبيلة في غابات الأمازون والبيت الشعري الذي كتبه كفافيس مجموعة من المؤشرات حول المعاني التي تحملها اليوم كلمات البربرية والبدائية والعصرية والحضارة. يُصوّر مجتمع بشري على أنه «بعيد عن الحضارة وبدائي» لأنه لا يستخدم التكنولوجيا ولا يقيم تواصلا مع العالم الخارجي. وتُعرض قدرته على استخدام القوس والنبال وكأنها حالة مثيرة للعجب. وبالنتيجة فإن أبناء الحضارة الحديثة، الذين ينظرون إليهم من فوق عبر الطائرة المسيرة، لا يحجمون عن إبداء التعاطف والشفقة تجاه هؤلاء البشر الخائفين/ المذعورين. ونعلم في نهاية الخبر أن المنقبين عن الذهب قتلوا أفراداً من أسر هؤلاء الناس وأصدقائهم وأبناء القبيلة. من هو البدائي والبربري ومن هو الإنساني والمتحضر في هذه الحادثة؟

يكشف البيت الشعري لكفافيس بشكل مدهش عن الوظيفة الوهمية والتنظيمية للبرابرة. لماذا حزن الناس، الذين كان من الواجب أن يفرحوا لعدم مجيء البرابرة، وبالأحرى لعدم وجودهم أصلا؟ ينبغي البحث عن إجابة لهذا السؤال في العلاقة القائمة بين الذات والآخر. تعود المشاكل السابقة عند اختفاء البرابرة الوهميين فجأة. انسحب البرابرة «غير الموجودين أصلا» وبقيت البلاد مع نفسها. يتوجب على الناس حل مشاكلهم بمواجهة الحقيقة وليس عن طريق تهديد بربري غير موجود. تظهر الحقيقة صريحة ومجردة، حتى وإن قال من كان يتوجب أن يفرحوا لعدم مجيء البرابرة: «ماذا سنفعل الآن دون وجود الخوف

(1) قسطنطين كفافيس، شعر مكسر من كفافيس، ترجمة جواد تشابان (إسطنبول: Adam، 1982)، ص. 17. قائم على حبكة مشابهة لرواية كوتزي *Waiting for the Barbarians*»

من هؤلاء البرابرة؟». لا تحل المشاكل من خلال تعريف مجموعة ما نفسها بأنها متحضرة في مواجهة آخر مُتخيل وعدو بعيد وشرذمة من البرابرة الوهميين، على العكس تتفاقم. لا تأتي فرصة بناء الحضارة من خلال اعتبار الجميع برابرة كي يشعر المرء بأنه متحضر. بطبيعة الحال تتخذ التدابير ضد العدو وتتم مكافحته بلا هوادة. لكن المخاوف الناجمة عن عدو وهمي تؤدي إلى أزمة هوية فحسب.

الحضارة هي مفهوم يمتد إلى كافة المجالات بدءًا من آداب المعاشرة إلى حياة المدينة، ومن العمارة إلى القانون، ومن أشكال السلوك إلى الموسيقى، ومن الفنون إلى الحرف وحتى ثقافة المطبخ. وهذا المفهوم كان الشغل الشاغل على مدى القرنين الماضيين، وخضع لتعاريف واستخدامات مختلفة، وبنفس القدر أصبح ضعيفاً ومستهلكاً. يضع الراغبون في إثارة الحرب والساعون لتحقيق السلام على حد سواء نظريات واستراتيجيات وخطابات وسياسات عبر الكلمة نفسها. ينبغي عدم الاستغراب من كون الحضارة، بوصفها مفهوماً مركزياً ومتعدد الأوجه، مثار جدل سياسي. تحتاج إلى صفاء ذهني معين عند الحديث عن المفهوم. غاية هذا الكتاب هي الإقدام على خطوة في هذا الاتجاه.

الحضارة هي حالة مثالية، وتتعلق عن كثب بتنظيم العالم مادياً وطبيعياً. العناصر المتممة للحضارة هي قيم من قبيل مستوى الرخاء والإنتاج والأمان والعدالة الاجتماعية والتقاسم العادل. لكن الحضارة هي شيء من مجموع ما سلف ذكره. تتجاوز الحضارة الثقافة والعادات والتقاليد، لتعبر عن مجمل المواقف والسلوكيات إزاء الوجود. المبادئ العقلية والأخلاقية والجمالية التي تعتمد عليها الحضارة هي من أوجد الصيغ الثقافية. وبناء على السبب نفسه، تنشئ الحضارات إحساس الانتماء والهوية. يمكن لإحساس الانتماء أن يمهد الطريق أمام علاقات أسرية ضمن الحضارة نفسها، فضلا عن إمكانية التسبب بتمايزات بين الحضارات. ومن الممكن أحيانا أن يكون هناك خلافات حادة في وجهات النظر بين المنتمين للحضارة نفسها حول العناصر المؤسسة لها. قد تشهد الحضارات تغييرات جذرية مع مرور الزمن لأنها بنى عضوية ذات

ديناميكية وحيوية، وليست جامدة. قد يصبح المنتمون إلى الحضارة نفسها غرباء عن المواقف والسلوكيات التي تبناها جيلان أو ثلاثة أجيال سابقة، أو قد يكتشفونها مجدداً من وجهة نظر مختلفة ويتبنونها. وفي كل الأحوال، عند تناول مفهوم كبير ومتعدد الأوجه كالحضارة، يتوجب الأخذ في عين الاعتبار الأفكار والممارسات الحياتية، التي يمسها، بكل وجوهها. لا يمكن لأي مقاربة اختزالية أن تقدم لنا تحليلا متزنا وذو مغزى حول مفهوم الحضارة.

هل ما زال مفهوم الحضارة يحافظ على معناه في القرن الواحد والعشرين؟ من أجل الإجابة عن هذا السؤال يتوجب علينا إجراء تقييم للوضع مع الأخذ بعين الاعتبار مستويين للتحليل فكري- ثقافي وسياسي- اجتماعي. اكتسب مفهوم الحضارة بعداً جدلياً على الصعيد السياسي- الاجتماعي، في عصر نظام الدولة القومية الوستفالية والليبرالية والجهات الفاعلة غير الحكومية والتواصل اللحظي. يمكننا الحديث عن توافق عام حول امتلاك الحداثة والعولمة ووسائل التواصل الحديثة

تأثيراً أضعف مفاهيم من قبيل الدين والثقافة والتقاليد والحضارة. فالأوضاع العصرية والعالمية تضعف البنى السلطوية التقليدية، علاوة على أنها تبلي الحدود الصارمة والقاطعة لما هو قديم. تتحدى ادعاءات النسبية والحقيقة الجمعية الإيمان بوحدانية الإله في الأديان والحضارات التقليدية ومركزية الحقيقة والأخلاق وأنظمة الإيمان المبنية على تراتبية الوجود. ترفض تيارات من قبيل الفردية والمتعية والعلمانية واللا أدرية والمادية والروحية والقومية والليبرالية والاشتراكية تصور الوجود والفلسفة الحياتية اللذين أسستهما مجتمعات ما قبل الحداثة في إطار ربط ميتافيزيقي. تجعل الديناميكيات الاجتماعية- الثقافية والسياسية الناجمة عن الحداثة والعولمة من المفاهيم الكبرى كالحضارة عديمة الكفاية أو غير مناسبة أو فاقدة الوظيفة.

بيد أن العولمة، وعلى نحو مناقض، تمتلك تأثيراً يعزز إدراك الحضارة. تشعر المجتمعات المتأثرة بالعولمة والمتلقية لها بالحاجة للجوء إلى تاريخها

وذاكرتها من أجل تشكيل خط مقاومة صلب وحاجز قوي في مواجهة موجة العولمة. لأن هذه الأخيرة تعني تداول القيم والبضائع والرموز الغربية وعملية انتقالها إلى المجتمعات غير الغربية. على الرغم من الخطابات التعددية والداعية للمساواة إلا أن الميول لمركزية الغرب في جوهر العولمة تفرض على المجتمعات غير الغربية تطوير آليات دفاعية جديدة. لا يمكن دراسة جهود منابع حضارات عريقة كالعالم الإسلامي والصين والهند لإنشاء هوية خاصة بها في مواجهة الحداثة الغربية، بمعزل عن تصوراتها الحضارية.

كما أن فكرة الحضارة تتحدى مقاربتين جيوسياسيتين رئيسيتين. لا يمكن إنكار أن عناصر من قبيل التاريخ والهوية والتقاليد والذاكرة والانتماء تلعب دوراً حاسماً في خيارات الأفراد والمجتمعات لمواجهة المدرسة الواقعية التي تعتمد على القوة العسكرية وتستند إلى نموذج الدولة القومية، والمدرسة الليبرالية التي تدعي أن القيم العلمانية- الليبرالية هي قيم كونية[2]. تضغط الأنظمة والتحالفات الجيوثقافية على النموذج الواقعي للدولة القومية، وتلعب دوراً محورياً في صياغة التوجهات العالمية. أما أطروحة «نهاية التاريخ»، التي تزعم أن نظام القيم العلمانية- الليبرالية هو المحطة الأخيرة للمسيرة الكبرى للإنسانية، فهي قاصرة عن شرح الانتماءات والهويات الحضارية. أحد الأسباب الرئيسية لهذا الوضع هو أننا نعيش مراحل العولمة والليبرالية العالمية والواقعية المبنية على الدولة القومية والوعي الحضاري، على نحو متزامن. قد يؤدي جعل إحدى هذه المراحل مطلقة وتجاهل المراحل الأخرى إلى ارتكابنا أخطاء جسيمة في فهم روح عصرنا.

ينبغي تناول مساعي تأسيس النظام العالمي الجديد المطروح عقب فترة الحرب الباردة في هذا الإطار أيضاً. نظرية «صراع الحضارات» التي طرحها صامويل هانتينغتون هي إجابة غربية للرد على مساعي تأسيس النظام هذا. ومع أن

(2) بيتر جي. كاتزنشتاين، «A World of Plural and Pluralist Civilizations: Multiple Actors, Traditions, and Practices», ed. Peter J. Katzenstein, *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives* (London: Routledge, 2010)، ص. 2.

هانتيغتون أكد عدم زوال «الشعور بالانتماء إلى حضارة ما» على الرغم من مراحل الدولة القومية والعولمة، إلا أن ناحية الصراع السياسي برزت في نظريته، وخيمت على النقاشات الدائرة في تسعينات القرن الماضي. أرادت بعض الأوساط ملء فراغ القوة الناجم عن انتهاء العالم ثنائي القطب سواء على صعيد المفاهيم أم من الناحيتين السياسية والعسكرية، فاعتبرت صراع الحضارات أداة مناسبة وسعت إلى صياغة نماذج علاقة مهيمنة جديدة. دُفع شعور الصراع ليشمل بسرعة المعتقدات الدينية والثقافة والمجتمع والفن والمجالات الأخرى انطلاقاً من المجالين السياسي والعسكري. في المقابل، انطلقت مبادرة تحالف الحضارات التابعة للأمم المتحدة عام 2005، على يد الرئيس التركي رجب طيب أردوغان ورئيس الوزراء الإسباني خوسيه لويس رودريغيز ثباتيرو. طرحت المبادرة كبديل في مواجهة نموذج الصراع هذا، ولعبت دوراً محورياً في الحيلولة دون مفاقمة سيكولوجيا الصراع. حظيت المبادرة بدعم أكثر من مئة بلد، وأكدت على إمكانية التعايش دون تجاهل الفوراق، من خلال الإشارة إلى أن الصراع ليس الشكل الوحيد للعلاقة بين الحضارات. لعبت مبادرة تحالف الحضارات دوراً هاماً في تبني مفهوم الحضارة من جديد، و تحريره من الاستخدامات التسلطية[3].

ومع ذلك فإن الحضارة تفقد بسرعة إمكانية تقديم إطار توضيحي في عصر تم فيه تجاوز الحدود الثقافية وتمزقت الهويات و«تبخر وتلاشى كل شيء». لاءم أومبرتو إيكو مفهوم «الحداثة السائلة» لزيجمونت باومان مع مجتمعات ما بعد الحداثة، ولفت إلى تيارات العدمية، التي سارعت إلى رفض «السرديات الكبرى». تصبح شهية ومتعة الاستهلاك الشيء الوحيد الموجه لحياة البشر في عالم فقد فيه كل شيء معناه[4]. تفقد مفاهيم من قبيل التاريخ والمجتمع

(3) للاطلاع على تقييم منهجي حول مبادرة تحالف الحضارات، التي انطلقت بقيادة تركيا وإسبانيا انظر محمد آيدن، الثقافة والحضارة في مرآة السياسة (إسطنبول: منشورات Kapı، 2016) ص. 485–520. يمكن الوصول إلى معلومات حول الوثائق والأنشطة ذات الصلة في موقع المبادرة الرسمي على الإنترنت: https://www.unaoc.org

(4) انظر أومبرتو إيكو، *Chronicles of a Liquid Society* (London: Harvill Secker, 2017)، ص. 1–3.

والحضارة والتقاليد والذاكرة معناها تدريجياً أو تكتسب معانٍ جديدة. لأن الواقع الافتراضي، الذي أفرزته وغذته الأوضاع الحديثة وما بعد الحداثة، والحالات التي سماها بودريار وإيكو «الواقعية المفرطة»، وثقافة المتعة واللهو والإمكانيات التكنولوجية الحديثة وأنظمة الاستهلاك، كل ذلك يجعل من الواقع شيئاً لدنا مصطنعاً مطاطياً وهمياً يمكن التدخل فيه في كل لحظة وبكافة الأشكال. تفتح المجتمعات المتقدمة صناعياً، والتي تتصرف وفق قاعدة «لا شيء مستحيل»، الباب أمام أشكال للوجود والشعور تتجاوز السعي للربح، وتقيم تلك الأشكال مقام الواقع. الأمر الملفت والمقلق هنا هو أن الأفراد الذين يتمتعون بالعقل والإرادة لا يعتبرون هذا الواقع الجديد والافتراضي وهماً أو خدعة، ويقبلونه عن علم ورغبة على أنه قيم بديلة. رغم معرفتنا بأن الصورة على الشاشة ليست الواقع وإنما هي تمثيل له، صرنا نعتبر هذا الانفصام عن الواقع أمراً طبيعياً ومعقولا وعادياً. قبل أن يرى أطفالنا في الحياة الحقيقية قطة أو كلباً أو عصفوراً، يتعرفون عليها من خلال صورها الافتراضية على الشاشة.

لكن الخطر الحقيقي هو أن تحاصر وتصيغ أنطولوجيا الشاشة الافتراضية والخيالية هذه تدريجياً جميع تصوراتنا حول الوجود. إن إقامة الصور والتشخيصات والمتع والرموز التعبيرية والمشاعر القابلة للتسويق مقام الحقيقة تعبر عن حالة افتقار أنطولوجي مدمر. يتم اختزال الواقع الأصلي للحقيقة في صفاتها العارضة، وتُعتبر حالة الوجود الأدنى هذه كافية «من أجل الوجود بشكل ما». من المظاهر النموذجية لهذا الافتقار الأنطولوجي تصرف الأشخاص الذين يرون الصور في مغارة أفلاطون ويعلمون أنها في الحقيقة مجرد ظلال، وكأن لا علم لهم بهذه الحقيقة. تكون الحشود التي تقول ما معناه «ما شأننا بنور الحقيقة، تكفينا الظلال»، مدعوة إلى الاستمتاع بعالم الصور.

تعتبر الأنطولوجيا التقليدية تجربة الإنسان المباشرة والطبيعية لمظاهر الوجود قيمة ذات أولوية. الطبيعة مهمة سواء كما تظهر لنا أم بصفتها موضوع بحوث علمية. ليست الغاية من العلاقة مع الطبيعة التحكم بها أو السيطرة

عليها أو «جعلها شبيهة بنا»، وإنما «إعمار» الكون في إطار حاجات الإنسان. اكتسب الوضع صفة مختلفة في مرحلة الواقعية المفرطة ما بعد الحداثة. يجعل الحرص والقدرة على صياغة الواقع بالشكل الذي نريد، إجراء تجربة حقيقية ومباشرة بكل أنواعها أمراً مستحيلاً. نفقد إمكانية تجربة أنفسنا وبيئتنا بدون شاشة وإشارة الشبكة ورمز واتصال بالإنترنت. يصبح «الوصول» إلى أي شيء مستحيلا تدريجياً دون تجاوز الجدران الأنطولوجية والرمزية، التي بنتها حولنا «الميديا» أي «الوسائط».

خطأ كبير اعتبار ذلك مسألة مقتصرة على عالم الإعلام/ الصحافة فحسب. وفقاً لماكلوهان فإن كل ما أنتجته التكنولوجيا بدءًا من اختراع العجلة حتى المصباح الكهربائي (يمكننا اليوم أن نضيف إلى ذلك شبكة الإنترنت والهواتف الذكية والقنابل الموجهة إلخ) هو «واسطة» و«امتداد» لنا[5]. لكن هذه الوسائط أصبحت اليوم قوية ومستقلة لدرجة أنه لم يعد بمقدورنا أن نعتبرها مجرد وسائل بسيطة كالمنجل في الحقل أو الشراع في السفينة. كانت الوسائل التقليدية منضوية ضمن علاقتنا مع الأرض والرياح، لكنها لم تكن وسائط تسيطر على هذه العلاقة. أما «الميديا»، التي جعلتها التكنولوجيا الحديثة أكثر تطوراً، فقد احتلت مكان «الرسالة». ولأن إمكانيتنا في تجربة العالم بمعزل عن هذه الوسائط تتناقص مع مرور كل يوم، تصبح الثقافة والحضارة والأعمال التي ننجزها باسم الفن، تجارب تابعة للتكنولوجيا بشكل تدريجي.

ما يحدث هنا هو انزلاق أنطولوجي كبير. تغير معنى ما هو أصلي وأول وحقيقي وصحيح في عالم تضع الوسائط تعريفه. أخذت الصور والنسخ المقلدة والمحاكاة مكان ما هو أصلي وأولي. تشير عبارة «أصبح أفضل من الأصلي..» إلى انزلاق أنطولوجي يتجاوز حدود الغرور المعرفي. أخضعتنا الإشارة (*Sign*) إلى هيمنة كبيرة من خلال حلولها محل الشيء الذي تشير إليه (*Signified*). تغلب الرمز على ما يرمز إليه واحتل مكانه. أقنعنا المقلَّد بأن الأصلي ليس ذو

(5) أومبرتو إيكو، *Travels in Hyperreality*، (New York: Harvest Book, 1990)، ص. 227.

قيمة كبيرة. تحتل الأشياء الافتراضية والخيالية والظلية مكان الواقع وتبتسم إلينا بشكل ساخر، وتهمس في آذاننا العبارة التالية: «أصبحت أنت أيضاً تصدق بأني 'حقيقي' أكثر و'جذاب' أكثر و'عملي' أكثر..».

يصعب تدريجياً تحديد ما هو حقيقي، وما هو ثقافة، وما هو حضارة، وما هو جمالي، في مثل هذا العالم الافتراضي والضحل. تأتي الحضارة في طليعة المفاهيم التي نالت نصيبها من هذا الفقر الأنطولوجي. تمتلك ظروف ما بعد الحداثة الموصوفة بأنها مادية وتكنولوجية وافتراضية وعالم رقمي إلخ، تأثيراً عميقاً على تصورنا للحقيقة والواقع، وهذا التأثير يجعلنا نشعر بوجوده في النقاشات الدائرة حول الحضارة. تحل الصور محل الحقائق التي تمثلها، وتكتسب نطاق وجود مستقل لتتحول تدريجياً إلى «حقيقة». من أول الأمثلة التي تتبادر إلى الأذهان عن الواقعية المفرطة، تأدية لاعب كرة قدم مشهور عالمياً مباريات في البلايستيشن، وتحول ديزني لاند إلى «عالم» مستقل، والتعامل مع العلاقات الإنسانية الخيالية في المسلسلات التلفزيونية على أنها حقيقية. في مثل هذه الحالات يصبح التساؤل عن ما هو حقيقي وما هو خيالي، ما هو واقعي وما هو افتراضي، ما هو صحيح وما هو وهمي، عديم المعنى. تفقد الحشود المنساقة وراء شهوة الواقعية المفرطة أدواتها العقلية والعاطفية التي ستواجه الحقيقة. تحل الأوهام المارة على الشاشة بشكل رائع ومتألق ومتلاحق محل الحياة الناقصة والمعقدة والمحدودة. يصبح تقليد وصورة ونسخة ومحاكاة الحقيقة وسيلة لا مندوحة عنها للوصول إليها. يعتقد الناس أنه أصبح من المستحيل معرفة وفهم وإدراك العالم دون النظر إلى شاشة[6].

لم ندرك بعد النتائج المدمرة لهذا الانكماش الأنطولوجي. نظن أن الوجود

(6) إيكو، *Travels in Hyperreality*، ص. 7 وما بعدها. يقول إيكو: «ما كانت الواقعية المفرطة لتظهر إلا في المجتمع الأمريكي». يبدو أن المجتمع الأمريكي جعل من وسائل المحاكاة أمراً لا مفر منه في علاقته مع «الحقيقة». وهذا ما يمكن وصفه بأنه ينطبق على جميع المجتمعات المتقدمة صناعياً، التي تختزل الوجود بالنجاح التقني.

عبارة عن مجموع الأشياء الموجودة. في حين أنه لا يمكن اختزال الوجود بالموجودات. مغزى كتاب ما أكبر من عدد صفحاته وتجليده وغلافه، وباختصار من إجمالي خصائصه المادية. الكتاب يعني القراءة، يعني فهم المعنى والرسالة الكائنين وراء مواصفاته المادية. يمكن طباعة الكتاب نفسه بأشكال مختلفة، لكن هذا لا يغير حقيقته الأصلية. وينطبق الأمر نفسه على الإنسان. فهو وجود أكثر منه مجموع الأعضاء الجسمانية. معرفة إنسان ما تعني أن نعرف ما هو أكثر من نغمة صوته ولون عينيه وطوله أو وزنه. الإنسان الذي نتحدث معه ونخاطبه ونحبه أو نغضب منه هو وجود يتجاوز الخصائص البدنية. عند النظر من هذه الزاوية، نرى أن إدراك الوجود على أنه كلٌ واحد يعني ملامسة حقيقة أنه أكثر من مجموع الوجودات كل على حدة. تقدم الأرض والسماء والليل والنهار والمواسم والبشر والتاريخ والمجتمع لنا أنفسها على أنها مظاهر مختلفة للوجود. تحدد الأجوبة وردود الأفعال التي نرد بها على هذا «التقديم»، علاقتنا القائمة مع الوجود.

يمكن أن يكون الوجود موضوع تحليلات فلسفية وعلمية. ويمكن تحليل وتصنيف الخصائص المادية للموجودات، وجوهرها وأعراضها، وظهورها وفنائها، عبر سلسلة من المناهج التحليلية. لكن لا يمكن اختزال معنى الوجود بهذه النتائج. لأننا لا ندرك الوجود بالحس والعقل (التجربة والنظرية) فحسب، بل من خلال الحدس في الوقت ذاته. يقدم سر الوجود نفسه إلينا في أشكال مختلفة. لا بد من تفعيل الأساليب المعرفية المختلفة من أجل فهم هذا السر. الفكر الديني والفن، إلى جانب العلم والفلسفة، هما طريقان يتيحان لنا فتح باب الوجود. لكن مهما كانت مناهج المعرفة التي نستخدمها فإن أيًا منها لا يستهلك سر الوجود. أكبر خطأ للبروميثيوسية الحديثة هو اعتقادها بأنها، رغم طبيعتها المحدودة والمتعجرفة، اهتدت لسر الوجود.

من غير الممكن أن ندخل هنا بالتفصيل في مسألة سر الوجود، أي لماذا نحن موجودون وليس العكس. سنتطرق في الصفحات القادمة لهذا الموضوع من حين لآخر. نكتفي هنا بالقول إن الوجود بصفته عملية خلق يجعلنا في حالة

ارتباط دائم مع مصدر الوجود. يقول هذا الارتباط إن الخلق، بصفته مظهر، متواصل الآن ومتجدد باستمرار. يظهر عبق الخلق أمامنا في مظاهر الوجود اللانهائية. كما أننا نصور الليل والنهار، والماء والرياح، والنور والظل من الناحية العلمية والتحليلية، نشعر بها في الوقت نفسه حدسياً وعاطفياً وشعرياً. ليس من الضروري أن يكون هناك علاقة هيمنة أو صراع بين أشكال الإدراك المختلفة هذه. يعطينا عبق الخلق فكرة عن حكمة دائرة الوجود. ويوفر لنا إمكانية فهم لماذا نحن موجودون هنا في هذه اللحظة.

من لا يشمون عبق الخلق لا يمكنهم الاهتداء إلى سر الوجود. ليس من السهل الشعور بإيقاع الخلق في عصر الضجة والصورة، حيث فقد الصوت تناغمه الكوني، واختُزل العبق بمستحضرات التجميل. لهذا لا يدرك من يطلقون صيحات النصر أمام انهيار سحر العالم أنهم سادة مزيفون لعالم جاف وفارغ ومسطح وعديم المعنى. في حين أننا في حاجة أكثر من أي وقت مضى للاهتداء إلى سر الوجود واشتمام عبق الخلق حتى يصبح العالم المسخر للإنسان ذو معنى وملائماً للعيش. لن يجعلنا العيش في عالم ضاع سره وذهب سحره أكثر إيمانا وعقلانية. على العكس، يرغمنا على فراغ كبير. تبعدنا كل خطوة نقدم عليها لتجنب مواجهة ذلك الفراغ أكثر عن أفق الوجود. يوصد الوجود الأبواب في وجهنا كلما تصرفنا بغريزة السيطرة عليه. كما أن إجبار وردة على التفتح وإطلاق عبقها فوراً هو جهد عبثي، فإن محاولة السيطرة على الوجود بأي ذريعة من الذرائع هو سعي عديم المعنى والجدوى.

من المبادئ الأساسية للميتافيزيقيا التقليدية مسلّمة تقول إن الوجود يمتلك حقيقة تتجاوز أفكارنا وتصرفاتنا بشأنه. يمكن أن يصبح الإنسان متصالحاً مع الوجود ومع نفسه عندما يستوعب ويتقبل أنه جزء من واقع يفوقه لكن لا يلغي له عقله وحريته. ستتناول في الأقسام ذات الصلة للكتاب النتائج الناجمة عن هذه المقاربة بخصوص تصورنا للحضارة وطراز معيشتنا. من المفيد هنا الحديث عن الناحية التالية منها فحسب: لا يمكن أن نتغلب على المشاكل الحالية لفهم

الحضارة دون القيام بتغيير جذري في تصورنا للوجود ونظرتنا للعالم: لا تزول المشاكل عبر حلول مسكنة وجزئية وسطحية، وإنما تتأجل فقط.

يستنفد الغرب ما يمكن أن يقوله بشأن الحضارة اليوم. أما العالم الإسلامي فيبحث عما يقوله في هذا الخصوص. وتسعى التيارات النسبية والمناهضة للواقعية المدعومة بالعولمة، إلى الحكم على جميع مساعي الكلام («السرديات الكبرى») على أنها أساطير عفا عليها الزمان. تحل المنفعة والوظيفة والربح والمصلحة محل الكلام والمعنى والقيمة. يُصوّر التقدم التكنولوجي الذي تحول إلى دائرة مفرغة ضمن العالم المادي، على أنه مسيرة الإنسانية الحضارية الكبيرة. يقف نظام الصناعة الحديثة في مواجهة معضلة الملك ميداس: حتى الملك الذي كان يرغب أن يتحول كل ما يلمسه إلى ذهب، اضطر للشعور بالندم بعد مرحلة معينة. لماذا؟ كان ميداس ذو شغف شديد بالذهب، وفي بداية الأمر شعر بسعادة غامرة عندما تحولت الطاولة والكراسي التي لمسها إلى ذهب. لكنه أحس بالرعب عندما رأى أن طعامه الذي تناوله وابنه الذي قبّله تحولا إلى ذهب، وتخلى على الفور عن هذه الرغبة. هذا هو المكان الذي يفني فيه الشغف بالمادة نفسه بنفسه.

يشكل التحضر جوهر الحضارة، وهو منظومة من القيم التي تصبغ المواقف الأخلاقية والإنسانية التي يتخذها البشر تجاه أنفسهم والكون. لا تستطيع المجتمعات غير المتحضرة أن تؤسس حضارة. ما تؤسسه ليس حضارة وإنما قد تكون وسيلة تحكم مادية- تكنولوجية. سيكون العمل على تخليص مفهومي الحضارة والتحضر من ماضيهما الإمبريالي وتداعيات الهيمنة الحديثة، واحداً من أهداف كتابنا. لأنه كما سنرى لاحقاً، تم إبعاد مفهوم الحضارة عن معناه الأصلي في الفكر الغربي بعد عصر التنوير، واستُخدم رأس حربة للاستعمار. أصبح من الضروري إعادة بناء المفهوم.

لا يمكن لعالم إسلامي ليس لديه حضارته وحياته وقيمه الجمالية الخاصة أن يوجد حلولا صحيحة لمشاكله ولا أن يقدم إسهامات للإنسانية. نحتاج إلى

صفاء ذهني ونظام تفكير متزن وإرادة صلبة وآليات تعمل بشكل صحيح من أجل جعل الحضارة واقعاً حياً، من خلال مجابهة جميع تحديات عصر افتراضي ومصطنع.

يهدف عنوان الكتاب إلى تصوير الوضع الذي نعيشه. نشهد اليوم في الوقت نفسه البربرية و الحداثة والتحضر. تواصل البربرية العيش بأشكال مختلفة كسعي للحصول على المرغوب قسراً وبأساليب غير عقلانية– لا أخلاقية. قائمة طويلة تشكلها الممارسات البربرية ضد الإنسان والطبيعة تحت مسميات الحداثة والتقدم والتنمية والمصالح القومية والمنفعة الاقتصادية والإنتاجية إلخ. نرى جميعاً كيف استوطنت تحت وعي المجتمعات الحديثة سياسات ومواقف وأفكار تفتقد إلى العقل والفضيلة في مظاهر عصرية أو إنسانية أو جمالية. من غير الممكن إنكار حقيقة أن البربرية التي تجمّل العنف وتقدس الشهوة والجشع وتختزل الوجود الإنساني بجنون الاستهلاك، جعلت من الأرض الملقاة أمانة على عاتقنا تدريجياً مكانا غير صالح للعيش. مشاكل من قبيل أزمة البيئة والاحتباس الحراري هي فقط بعض مظاهر الأزمة العقلية والروحية الناشبة في الأعماق. لكن النظام السياسي– الاقتصادي الحديث يتهرب من تقبل حتى هذه الحقيقة. هناك حقائق لا نرغب برؤيتها من بينها تفاقم العنصرية والتمييز وتحولهما إلى أمر طبيعي في المجتمعات الحديثة التي تعتبر التعددية والاختلاف قيمة نظرية. بالنتيجة، نعيش في عصر تتخذ فيه البربرية أشكالاً جديدة باسم الحداثة والتقدم.

تشير الحداثة إلى وضع انضوت تحته المجتمعات الحديثة أو تصبر عليه أو تعاني منه. تشكل الحداثة واحدة من السرديات الأساسية في القرون القليلة الماضية، من ناحية بناء تصور وجود علماني– تقدمي عوضاً عن التقاليد. قد يدعي من يعتبرون الحداثة تطوراً علمياً وتنمية اقتصادية أنها تحمل منافع كبيرة للإنسانية. من جهة أخرى، من الممكن أيضاً أن يخرج من يقول إن المشاكل السياسية والدينية والاقتصادية والبيئية الناجمة عن الحداثة تجر العالم بأسره إلى الكارثة. لكن الأمر المؤكد هو أن البربرية والحداثة فترتان يعيشهما العالم على

نحو متزامن. تاريخ العالم بعد عصر التنوير حافل بالأمثلة الحزينة التي تستحق إطلاق صفة البربرية عليها. الأدهى من ذلك هو أن الجرائم العقلية والأخلاقية المرتكبة من أجل شرعنة البربرية الحديثة أو التستر عليها، توحي بأن الحداثة ليست بريئة على الإطلاق. أصبحت المجتمعات العصرية مدمرة وفتاكة أكثر، ويمكنها الإقدام على ضروب من البربرية عز نظيرها على مر التاريخ.

الحالة الثالثة هي التحضر. سنعمل على شرح ما نقصده بهذا المفهوم في الصفحات القادمة على نحو مفصل. نقول هناك بشكل بسيط إن التحضر يعبر عن فعل شيء ما في إطار القواعد العقلية والأخلاقية. يحدد التحضر المستند إلى نظرة عالمية وتصور للوجود سلوكياتنا ومواقفنا في جميع المجالات من أبسط الكيانات المجتمعية حتى أعقد العلاقات الاجتماعية. لستم مجبرين على أن تكونوا الأقوى والأكبر والأكثر تأثيراً من الناحية الاقتصادية والتكنولوجية كي تكونوا متحضرين. حسبكم أن تعرفوا لأي غاية وكيف تستخدمون الإمكانيات والقدرات التي بحوزتكم، من أجل تحديد ما إذا كنتم بربريين أم متحضرين. بهذا المعنى، يمكن للمجتمعات الصناعية الحديثة أن تكون بربرية، كما يمكن للمجتمعات ذات مستوى الرخاء المادي المنخفض أن تكون متحضرة. ليس هناك علاقة مباشرة بين التحضر والقوة المادية. سنتناول في الأقسام القادمة من الكتاب أمثلة عن كيفية وجود حالات من البربرية والحداثة والتحضر في آن معاً. سنحلل في هذا الكتاب مفهوم الحضارة على صعيدين رئيسيين تاريخي ومفهومي. سنتوقف أولا عند المعاني التاريخية والسياسية والاجتماعية للكلمة ونشير إلى مجالات استخدامها المختلفة. وهذا ما سيقدم لنا دلائل هامة حول الطبوغرافيا الغنية لمصطلح الحضارة. سيظهر هذا التحليل التاريخي كيف استُخدم مصطلح الحضارة في المجتمعات المختلفة من جهة، وكيف تحول مع ميلاد الحداثة واضطلع بوظائف متنوعة من جهة أخرى.

ثانياً، سنعمل على وضع تعريف للحضارة وإرساء أسس إطار فلسفي يستند إلى هذا التعريف. سنربط بين فكرة الحضارة والنظرة العالمية وتصور الوجود،

ونقف عند المعاني التي تعبر عنها بالنسبة للإنسان والمجتمع والطبيعة. عند وضع إطار متزن ومفهومي بخصوص فكرة الحضارة، سننطلق من نظرة عالمية وتصور للوجود معينين لجميع الحضارات، وسنؤكد أن الفوارق الرئيسية بين الحضارات إنما هي ناجمة عن اختلافات على صعيد النظرة العالمية وتصور الوجود، دون أن نهمل الظروف التاريخية والجغرافية. الغاية الثالثة للكتاب ستكون إجراء محاسبة حضارية. سيورد الكتاب رأياً يقول إن فكرة الحضارة السائدة اليوم تؤدي بنا إلى ما هو ضد- الحضارة، ويجري تقييماً موجزاً حول مساعي الوصول لحضارة بديلة.

ولأن غايتنا ليست كتابة تاريخ الحضارات، سنتطرق إلى تاريخ حضارات الصين والهند والأزتيك أو الحضارات الأوروبية في سياق ملاحظات مفهومية وتجارب تاريخية. لا يمكننا بالطبع أن نتصرف بمعزل عن التجارب الخاصة للحضارات عند تناول المظاهر الملموسة لمفهوم الحضارة. يتوجب علينا الوضع في الاعتبار التصورات وأشكال الإدراك والآثار المادية وأشكال العلاقات التي أفرزتها الحضارات المختلفة. مناقشة مفهوم الحضارة تعني دراسة تاريخ الحضارات في الوقت نفسه.

أشكر كلا من زينب قوط طان وهارون طان ونور الله قولطاش وإبراهيم تنكجي على إسهاماتهم في مرحلة إعداد الكتاب.

1

ظهور الحضارات

التاريخ والمفهوم

تقدر الدراسات الكوزمولوجية الحديثة عمر الكون على أنه 13.8 مليار عام. إذا كان هذا التقدير صحيحاً يمكننا القول إن التاريخ المعروف للبشرية قصير جدًّا بالمقارنة مع عمر الكون. تظهر الدراسات التاريخية أن مهد الحضارات هو آسيا ومصر القديمة، وليس أوروبا أو إفريقيا أو البحر المتوسط. منبع الحضارات الكبرى التي ظهرت عبر التاريخ هو المناطق الممتدة على طول طريق أو طرق الحرير من سهوب الصين إلى ما بين النهرين[1]. ظهرت أولى المدن الكبرى عبر التاريخ في الأراضي الخصبة ما بين النهرين، التي يغذيها دجلة والفرات، وفي منطقة واسعة تمتد إلى وسط آسيا، وفي دلتا نهر النيل. تعود الاكتشافات المتعلقة بالزراعة وإنشاء المدن والفن إلى فترة بين 9 آلاف إلى 4 آلاف عام قبل الميلاد في منطقة تركستان. ومع عدم إمكانية وضع تاريخ محدد لتشكل الحضارة الأولى المبنية على الزراعة وتربية الحيوان وحياة المدينة، تعزز المكتشفات حتى اليوم الفرضية القائلة إن منطقة آسيا- ما بين النهرين هي مهد الحضارة

(1) استخدمت عبارة «طريق الحرير» للمرة الأولى في مقالة كتبها الجيولوجي الألماني فرديناند فون ريشتهوفن عام 1877 حول تجارة الحرير بين الصين وبلاد ما بين الرافدين، وبعد ذلك انتشرت على نطاق واسع. استخدمت طرق الحرير بشكل نشط ما بين القرن الثاني قبل الميلاد حتى القرن السادس عشر وتمتعت بدور محوري في تاريخ الثقافات والحضارات والإمبراطوريات، بفضل النقل البري والبحري. للحصول على معلومات موجزة، انظر تبي بوزكورت، «طريق الحرير»، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، الجزء 22، ص. 369-373.

الأولى[2]. وما يصدق هذه الفرضية هو منطقة «غوبكلي تبه» الواقعة داخل محافظة أورفا اليوم، والمؤرخة عشرة آلاف عام قبل الميلاد. غوبكلي تبه أقدم من نصب ستونهنج الحجري في بريطانيا بسبعة آلاف عام، ومن أهرامات مصر بسبعة آلاف وخمس مئة عام، وهي من أهم الآثار في تاريخ الحضارة القديمة في منطقة ما بين النهرين. لم تظهر حضارات السومريين والآكاديين والمصريين والبابليين والآشوريين والحضارات القديمة الأخرى إلا بعد آلاف السنين من هذه التشكلات الحضارية الأولى في منطقة ما بين النهرين- آسيا[3].

بدأ التحول الكبير مع الزراعة، واكتسب زخماً مع التجارة والهجرة وإنشاء المدن والقانون وتأسيس النظام السياسي، ثم ظهرت الدول والإمبراطوريات الكبيرة على مسرح التاريخ. حقق البدو الرحل الآسيويون في الألف الثالث قبل الميلاد، والعرب بعدهم ببضع مئات من السنين، ثورة في تاريخ التنقل للإنسانية من خلال تدجين الخيل. أعلن حمورابي ملك بابل شريعته في بلاد ما بين النهرين، وهي أول منظومة قواعد قانونية مسجلة قبل أربعة آلاف عام تقريباً. امتدت شبكة طرق الحرير من سهوب الصين إلى سيبيريا وخراسان وإيران وشبه الجزيرة العربية والأناضول والبحر المتوسط وما وراءها، وأتاحت الإمكانية لقطع مسافات تبعد آلاف الكيلومترات خلال أسابيع، وشكلت النواة الأولى للتنقل ما بين القارات. يقول هيرودوت متعجباً إن المسافة البالغة 1600 ميل بين مدينتي سوسا وبرسبوليس يمكن قطعها في أسبوع، ويشير إلى أن الثلوج أو الأمطار أو الحر أو البرد لم تبطئ هذه الحركة السريعة[4].

سافر التجار والرحالة والدبلوماسيون، وانتقلت البضائع والتقنيات والحكايا

(2) ويل ديورانت، *The Story of Civilization* (New York: Simon and Schuster, 1954)، ص. 107-109.

(3) للحصول على معلومات مفصلة حول غوبكلي تبه انظر كارل دبليو. لوكرت، غوبكلي تبه، ترجمة ليلى تونغوتش باسماجي (إسطنبول: منشورات Alfa، 2015).

(4) بيتر فرانكوبان، *The Silk Roads: A New History of the World* (New York: Alfred A. Knopf, 2016)، ص. 4.

والأفكار عبر طريق الحرير، الذي تولى خلال فترة قصيرة مهمة إنشاء التقاليد والثقافة والفن والحضارة. انتشرت الأقمشة المنسوجة في الشرق الأقصى والأحجار الكريمة والمصنوعات الخشبية والكثير من البضائع في مناطق تبعد آلاف الكيلومترات، واستضافت المدن، التي ازدهرت فيها تجارة هذه البضائع، التبادل العلمي والفكري والثقافي. تأسست المراكز العلمية والمكتبات والمستشفيات والمراصد ومراكز الترجمة ومؤسسات الفن والحرف، لتسهم في ظهور ثراء وتنوع ثقافي ضخم. نظر اليونانيون القدماء إلى هذا الشرق والإمبراطورية الفارسية بمشاعر يمتزج فيها الخوف بالإعجاب. إلى درجة أن الإسكندر الأكبر توجه نحو الشرق دون أي تردد من أجل جعل دولته إمبراطورية عالمية.

لأنه في تلك الفترة لم يكن لدى الغرب ولا الشمال ولا الجنوب الشيء الكثير ليقدمونه إلى العالم. كان ما يتعلق بالمجد والشهرة والأبهة والثراء والعلم والفن كله موجود في منطقة ما بين النهرين- آسيا الكبرى، التي تغذيها طرق الحرير[5].

سارت حركات العولمة قبل الحضارة عبر شبكة طرق الحرير أيضاً. لم يظهر تفاعل الثقافات والحضارات المختلفة الموجودة في مسافات بعيدة للمرة الأولى مع الحداثة، على عكس ما هو معتقد. شهدت رقعة جغرافية مترامية الأطراف تحركات من أواسط آسيا إلى ما بين النهرين ومن الأناضول إلى شمال إفريقيا ومن حوض البحر المتوسط إلى الشمال، وهذه التحركات مهدت الطريق أمام ولادة نماذج من العلاقات والتفاعلات المختلفة. ظهرت في هذه المنطقة أديان منها الهندوسية والبوذية واليهودية والمسيحية والإسلام، وانتشرت فيها بسرعة، لتنتج أنماطاً دينية وثقافية جديدة. ولم يأتِ انضمام اليونان القديمة والعالم الهلنستي إلى هذا التاريخ الكبير إلا بعد مئات السنين.

يؤكد مؤرخون أن آسيا هي المنطقة الرئيسية التي جرى فيها التاريخ وليس أوروبا، ويعتمدون إطاراً تحليلياً مبنياً على الجغرافيا. كتب هالفورد جي. ماكيندر،

(5) فرانكوبان، *The Silk Roads*، ص. 5-6.

الذي يعتبر مؤسس الدراسات الجيوسياسية الحديثة، سلسلة من المقالات والكتب، يؤكد فيها على الدور المحوري للجغرافيا في مسار التاريخ وارتقاء الحضارات. يرفض ماكيندر القدرية الجغرافية لكنه يقول إن من غير الممكن فهم ماهية المجتمعات والدول والحضارات دون أخذ الجغرافيا في عين الاعتبار. ينطلق ماكيندر في هذا المجال من مقولة ابن خلدون «الجغرافيا قدر». ينبغي على رجال الدولة أيضاً، وليس المؤرخون وعلماء الاجتماع فحسب، وضع الجغرافيا في عين الاعتبار[6]. ينظر ماكيندر من هذه الزاوية إلى التاريخ، ويقول إن تاريخ أوروبا تشكل من خلال الصراعات التي خاضتها القارة العجوز في مواجهة آسيا العظيمة والمهيمنة. الحضارة الأوروبية هي حضارة ظهرت بادئ ذي بدء غرب وعلى أطراف آسيا، إلا أنها تشكلت بعد ذلك وفق ظروفها الجغرافية الخاصة[7].

المركزية الأوروبية هي إيديولوجيا نشأت من خلال العالم العقلي لدى أوروبا، وليس من الحقائق الجغرافية.

نرى الدور الحاسم للجغرافيا أيضاً في فترة ظهور دول المدن على مسرح التاريخ في اليونان. كانت دول المدن اليونانية تتمتع بوعي خاص على صعيد حماية استقلالها وسيادتها سواء في مواجهة بعضها البعض أو في مواجهة الإمبراطورية الفارسية. امتلكت دول المدن هذه هوية جغرافية صغيرة ولكن مستقلة، وكانت توفر كل الإمكانيات التي يمكن أن يحتاجها الناس المتمتعون بالعقل والحرية في المدينة. كانت كلمة «بوليس»، التي تستحضر اللباقة واللطافة، تعبر إلى جانب آداب المعاشرة، عن استخدام الناس عقولهم بحرية وعن إمكانية حل مشاكلهم بشكل عقلاني دون اللجوء إلى العنف. ومع أن الواقع التاريخي لدول المدن يختلف عن ذلك إلا أن هذا التصور أصبح واحداً من العناصر

(6) للاطلاع على ملاحظة له حول آراء ماكيندر انظر دبليو. إتش. باركر، *Mackinder: Geography as an Aid to Statecraft* (Oxford: Clarendon Press, 1982).

(7) هالفورد جي. ماكيندر، *Democratic Ideals and Reality: A Study in Politics of Reconstruction* (Washington DC: National Defense University, 1919)، (طُبع مرة أخرى عام 1942)

الأساسية للفكر اليوناني القديم. لا بد أن الاستقلال الجغرافي لدى دول المدن اليونانية ترك أثراً عميقاً على تصور الذات لدى اليونانيين القدماء. فعلى غرار الطبيعة الجغرافية المستقلة لدى دول المدن، كان المواطنون اليونانيون القدماء يرون حريتهم واستقلالهم حق يتوجب حمايته بشكل حتمي. وفي هذا السياق، يمكن القول بوجود تصور قوي لـ«الذات» و«الفرد» في المجتمع اليوناني القديم يصل أحيانا إلى حد المتعية والأنانية. لكن ينبغي تناول هذا الفكر مع النظام الكوني الذي يتبناه اليونانيون القدماء واعتقادهم بالقدر. يمكن للفرد ذو العقل والإرادة الرغبة بأن يكون له مطلق الحرية، لكن يتوجب عليه أن يعلم بأن هناك نظام وقدر فوقه، وأن يتصرف بموجب ذلك. كان من أهداف فلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو إقامة توازن بين الحريات الفردية والقواعد الكونية والأخلاقية. مدى نجاحهم في ذلك هو موضوع نقاش آخر. لكن من المفيد الوضع في الاعتبار العلاقة الوثيقة بين الموقع الجغرافي والمخيلة الاجتماعية على صعيد السير التاريخي لفكرة الحضارة[8].

يشير جيري بنتلي إلى منطقة آسيا في حديثه عن ولادة الحضارات، ويقول إن عمليات التماس والتغير و«التبعية» (*Conversion*) بين الثقافات قبل الحداثة تمت عبر ثلاثة نماذج: التبعية الطوعية؛ التبعية بدوافع سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية؛ التبعية عن طريق الدمج. تحمل كلمة «Conversion»، التي ترجمناها «تبعية»، معاني الاعتناق والاهتداء إلى دين ومعتقد وثقافة وحضارة أخرى. ينبغي القول إنه ليس هناك شكل وحيد للتبعية أو الاهتداء عند دراستهما بصفتهما نوع من التفاعل الثقافي– الحضاري. أتاحت واحات الثقافة والحضارة والحركات الدينية والاجتماعية إمكانية ظهور أشكال مختلفة للعلاقة والتفاعل. من الأمثلة الجديرة بالملاحظة لهذا الحراك الكبير تمدد البوذية، التي ظهرت في الهند، إلى

(8) لمعلومات عن مفهوم بوليس/ الدولة المدينة في اليونان القديمة انظر آر. إيه. بوكانان، *History and Industrial Civilization* (London: MacMillan, 1979)، ص. 35 وما بعدها؛ أومبرتو إيكو (.ed)، اليونان القديمة (إسطنبول: منشورات Alfa، 2017) ص. 61 وما بعدها. وانظر عارف مفيد مانسيل، إيجه وتاريخ الإغريق (أنقرة: منشورات مجمع التاريخ التركي، 2014، الطبعة العاشرة).

الصين والشرق الأقصى. كما أن ظهور المسيحية في فلسطين وتحولها إلى «دين غربي» هي ظاهرة تستحق الملاحظة وتستوجب الدراسة من هذه الناحية. وعلى غرار ذلك، خروج الإسلام من شبه الجزيرة العربية وانتشاره سريعاً في أوراسيا وإفريقيا هو مثال يتمتع بأهمية خاصة على صعيد توضيح أبعاد عملية التحول العرقي والثقافي على أساس ديني[9].

تكشف هذه الأمثلة أن الحركات الدينية والحضارية الكبيرة ذات طبيعة معقدة وطويلة المدى. تؤكد المواجهات الثقافية الانتقائية والإجمالية أنه من غير الممكن تفسير الأديان والأنظمة الحضارية المبنية على الدين بصفتها تقليداً حياً، من خلال نموذج وحيد للتغير والاستمرار. هناك فوارق هامة على صعيد الزمان والمكان من جهة، والدلائل العرقية والثقافية من جهة أخرى بين انتشار الإسلام في آسيا وتمدده في إفريقيا، كنظرة عالمية وحضارة. أتاح ابتعاد الإسلام عن فرض هوية ثقافية صارمة ومطلقة نشوء أنظمة ثقافية مختلفة في العالم الإسلامي المترامي الأطراف الممتد من آسيا حتى البلقان. لا شك في أن مصدر الغنى الثقافي واللغوي والعرقي للحضارة الإسلامية يكمن في هذه المقاربة المرنة.

تتمتع عملية ظهور الحضارات بالأهمية على صعيد توضيح واحد من طروحنا الرئيسية: تعبر الحضارة، قبل أن تكون أبنية ومؤسسات ملموسة، عن موقف عقلي وجمالي إزاء الوجود. عناصر من قبيل الزراعة وتدجين الحيوانات والتقنية والمدينة والفن هي مظاهر لتصور معين للوجود. بطبيعة الحال، يعيش البشر في زمان ومكان محددين، ما يبدعونه من آثار مرتبط عن كثب بالإمكانيات التي توفرها ظروف حياتهم. لكن لا يمكن توضيح كيفية تعامل المجتمعات مع هذه الظروف وطبيعة العلاقة التي تقيمها معها، وطبيعة التحول الذي أنجزته، من خلال نظرية جبرية بسيطة. الصفة الرئيسية للإنسان هي إظهار إرادته في تجاوز هذه الظروف.

تكشف المسيرة عبر التاريخ للعقل والإرادة الحرة الممنوحين للإنسان عن

(9) جيري إتش. بنتلي، *Old World Encounters: Cross–Cultural Contacts and Exchanges in Pre–Modern Times* (Oxford: Oxford University Press, 1993)، ص. 9 وما بعدها.

نفسها في هذا المجال تحديداً. تظهر الحضارة نتيجة لعلاقة البشر ذوي العقل والإرادة مع الطبيعة ولعلاقتهم فيما بينهم. تشكل طبيعة وشكل هذه العلاقة حجري الأساس في كون الإنسان متحضراً وفي تأسيس الحضارة. لهذا يأتي التحضر، أي اتخاذ موقف عقلاني ومنصف وأخلاقي وسلمي وبنّاء تجاه الوجود والناس، قبل مؤسسات الحضارة، وهو من ينشؤها. من الممكن أن تتحول الكيانات المادية-المؤسسية التي تؤسسها مجتمعات لا تتمتع بصفة التحضر، إلى أداة للبربرية والحرب والاغتراب والتهميش والدمار بطبيعة الحال. حالة التحضر التي يتمتع بها الأفراد والمجتمعات هي من توجد وتحمي الحضارة. ليست الإمكانيات المادية أو الوسائل التكنولوجية التي يمتلكها مجتمع ما، هي ما تجعله متحضراً أو بربرياً، وإنما تصوراته ومواقفه وسلوكياته التي يتبناها من أجل إضفاء مغزى على الوجود والحياة. وكما أن مجتمعاً يمتلك وسائل بسيطة وأساسية يمكن أن يكون متحضراً، فإن مجتمعات ذات أنظمة تكنولوجية متقدمة قد تكون بربرية. تعني الحضارة نظاماً مبنياً على المعنى والكيفية أكثر منه مادة وكمية.

يعرّف كارل ياسبرز الحقبة الممتدة بين القرنين الثامن والثاني قبل الميلاد بأنها «العصر المحوري»، وتمثل الحقبة المذكورة فترات ظهرت فيها المذاهب الدينية والفلسفية الكبيرة اليونانية القديمة والبوذية والفارسية والصينية والهندية في أزمنة متقاربة، لكنها كانت مستقلة عن بعضها البعض[10]. هذا الحكم صحيح من ناحية سير التاريخ. العصر المحوري هو فترة ظهرت فيها الأفكار والمعتقدات والتقاليد العريقة على مسرح التاريخ. الميزة الرئيسية للمدارس الفكرية التي نشأت ونمت في العصر المحوري، هي طرحها مناهج فكرية جديدة حول الكون وغاية الإنسان على الأرض. القضايا الرئيسية التي عالجها المفكرون في بيئات مختلفة بدءًا من سقراط إلى بوذا وعلماء الميتافيزيقيا الهنود حتى علماء الكلام اليهود، هي التفكير بوجود الكون، وكيفية ظهوره، والتساؤل فيما إذا كانت له

(10) انظر كارل ياسبرز، *The Future of Mankind* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961).

نهاية، ومناقشة الدور الأخلاقي للإنسان في هذا التصور الكوني، عوضاً عن تقبل وجود الكون على أنه معطى بسيط. هناك قضية ذات أهمية خاصة بين ما سلف ذكره، وهي أن الإنسان ليس كائنا «أُلقي» به إلى هذا العالم. وليس خصماً أو غريباً عن دائرة الوجود التي هو جزء منها. الإنسان فاعل مجبر على إضفاء معنى على وجوده في الأرض من خلال التمسك بمبدأ سامٍ. تقع هذه القضايا في صميم النقاشات الدينية- الفلسفية في العصر المحوري، لأن العنصرين الرئيسيين لهذا الجهد هما العقل واللغة. كانت هذه المسائل الرئيسية مجدداً في صلب التصورات الحضارية التي تبلورت واتخذت ملامح أخرى في القرون اللاحقة. ينبغي أن نمتلك فكراً معينا حول موقع الإنسان في نظام الوجود كي نتمكن من الحديث عن مفهوم الحضارة اليوم. سنتناول هذا الموضوع بشكل مفصل في الصفحات القادمة.

لا بد من التطرق إلى ملاحظة في هذه الناحية على سبيل الاحتياط. لا نعتبر الحضارة مفهوماً يقوم مقام الدين. مهد ضعف الاعتقاد المسيحي وإنشاء عصر التنوير نموذجاً جديداً، الطريق أمام مبادرات لإحلال مفاهيم العقل والمجتمع والتاريخ والثقافة والحضارة محل الدين[11]. أُعيد تعريف هذه المفاهيم مجدداً في سياق عقلي وعلماني، وتحولت إلى أحجار أساس للحداثة، واستُخدمت على نطاق واسع من أجل شرعنة كهانة «موت الرب». طُرحت الحضارة، التي هي نظرة إلى العالم وطراز حياة وحس جمالي، كمفهوم شعبي يحل محل «الدين» أولاً. لكن أظهر تاريخ الحداثة الغربية، ونقاط التحول الناجمة عن العولمة، والفترات المضطربة التي عاشتها الشعوب غير الغربية، أن المفاهيم المراد إقامتها مقام الدين كحقيقة ميتافيزيقية وأخلاقية، ليست متزنة أو مديدة العمر. وبقدر ضعف ادعاء التصور الحضاري العلماني بأنه مطلق وشمولي،

(11) يقول تيري إيغلتون إن مفهوم «الثقافة» يمتلك مثل هذا الادعاء في مواجهة المفاهيم المنافسة، انظر تيري إيغلتون، *Culture and the Death of God* (New Haven: Yale University Press, 2014).

فإن سعي مفهوم حضاري ذو أساس ديني للتبشير بنفسه على أنه نظام ديني وميتافيزيقي مستقل هو جهد عبثي بالقدر نفسه. سنعود في الصفحات القادمة إلى هذا الموضوع في مناسبات مختلفة، وستطرق إلى الأوجه المختلفة للعلاقة بين الدين والحضارة. نكتفي هنا بالقول إن الحضارة تفقد معناها ووظيفتها حين تبنى على أنها دين علماني. تحتاج الحضارة، شأنها في ذلك شأن كل الأبنية المصنوعة بيد الإنسان، إلى إطار مرجعي سامٍ يسندها وإلى أساس ميتافيزيقي، كي تصبح كلّا يتمتع بالاتزان والمعنى. ننظر من هذه الزاوية إلى العلاقة بين الدين الإسلامي والحضارة. وللتأكيد على هذه الناحية نورد عبارة هامة لعصمت أوزال، الذي يعارض مفهوم الحضارة ويقول: «إذا فهمنا الإسلام في إطار مشكلة الحضارة فسنكون عندها حبسنا أنفسنا داخل فكرة تعتبر أنه فئة من الحضارة مع مرور الوقت، وتقيمه في إطار الظروف التاريخية»[12].

على عكس ما يدعيه أوزال، ليس من الضروري أن تكون الحضارة عنصر اضطهاد واستغلال وفساد واغتراب[13].

لنلقِ الآن نظرة سريعة على تاريخ مفهوم الحضارة.

مغامرة مفهوم

استُخدمت كلمة «Civilization»، التي تعني الحضارة في اللغات الغربية، للمرة الأولى في كتاب اسمه *L'Ami des Hommes ou Traité de la Population* نُشر عام 1757 من جانب ماركيز ميرابو فيكتور دو ريكيتي، ثم انتشرت بسرعة في اللغات الأوروبية الأخرى. كلمة «Civilization» ومشتقاتها منحوتة من كلمة «civitas» اللاتينية، كما هو الحال بالنسبة كلمة «Medeniyet» (المدنية/ الحضارة)

(12) عصمت أوزال، ثلاث مسائل: التقنية، الحضارة، الاغتراب (إسطنبول: منشورات Tam İstiklal، 2013؛ الطبعة 18) ص. 109.

(13) أجرى أوزال قراءة مختلفة لابن خلدون من أجل ترسيخ ادعائه هذا. انظر ثلاث مسائل، ص. 119 وما بعدها. سنتناول في الفصول القادمة بشكل مفصل مفاهيم البداوة والحضارة والعمران لدى ابن خلدون.

باللغة التركية، فهي متعلقة بـ«المدينة» من حيث معنى المصدر. وكلمة «بوليس» التي تعني «مدينة» باللغة اليونانية تحمل أيضاً معاني اللباقة واللطافة والدماثة (Politness). دخلت كلمة «Medeniyet» (المدنية/ الحضارة) حيز الاستخدام في اللغة العثمانية اعتباراً من القرن التاسع عشر، وبحسب إحدى الروايات فإن مصطفى رشيد باشا هو أول من استخدم الكلمة بلفظة «Sivilizasyon». وتُرجمت في المعاجم بـ«تهذيب الأخلاق، تأديب الأخلاق، التأنيس، التأديب، الظرافة»، بينما كان المقابل لكلمة (*Civilized*) «Medeni» (متمدن/ متحضر) عبارات «مؤنس، مهذب الأخلاق، مؤدب»[14]. استخدم قنالي زادة علي جلبي كلمة «تحضر» بحيث تجمع هذه المعاني، ويقول إنها تعني «اجتماع أفراد الإنسانية». الغاية من اجتماع الناس وإنشاء الحضارة هو تأسيس مجتمع فاضل كي «تكون خيرات المصالح سبب اجتماع التحضر»[15]. هذه التعاريف توضح العلاقة على صعيد الاشتقاق والمفهوم بين كلمتي الحضارة والتحضر، وتقدم مؤشرات هامة حول التطور التاريخي لفكرة الحضارة[16].

تعبر كلمة «*Medenîlik*»/ التحضر، التي هي ضد البربرية، عن المواقف والسلوكيات الإنسانية والقانونية والأخلاقية، فيما تعبر كلمة «Medeniyet»/

(14) للاطلاع على معاني المعجم انظر تونجر باي قره، مفهوم الحضارة في الدولة العثمانية وأبحاث حول القرن التاسع عشر (إزمير، منشورات Akademi، 1992)، ص. 20–22.

(15) قنالي زادة علي جلبي، أخلاق علائي، إعداد مصطفى قوج (إسطنبول: Klasik Yayınları، 2007)، ص. 451. يطرح آراء مشابهة لآراء نصر الدين الطوسي بخصوص العلاقة بين تعايش الناس والتحضر والتحول المدني والحضارة؛ انظر الطوسي، أخلاق الناصري، ترجمة أ. غفاروف، وز. شكروف (إسطنبول: منشورات Litera، 2007)، ص. 239.

(16) كلمة «uygarlık» المقترحة في عهد الجمهورية كمقابل لكلمة «medeniyet» بعيدة عن توضيح مرادنا سواء من الناحية الاشتقاقية أو من ناحية الخلفية التاريخية. فكلمة «uygarlık» متعلقة بالأويغور. يعتبر أتراك الأويغور أكثر الأقوام التركية تقدماً وتطوراً قبل الإسلام. في الحقيقة، حقق الأويغور تطورات هامة في مجالات مختلفة كالتمدن والطباعة والأبجدية والإنتاج، وسجلوا تفوقاً نسبياً على الصينيين. استخدمت كلمة «uygar» بمعنى «من بلغ المستوى الحضاري للأويغور». لكن هذا التعريف بمثابة لَيْ عنق من الناحية الاشتقاقية، وكذلك إشكالي لأنه يقرن الحضارة بالتطور المادي. لهذا نفضل استخدام كلمة «medeniyet» على «uygarlık».

الحضارة، عن النظام الفكري والطبيعي والسياسي والاقتصادي الناجم عن تلك المواقف والسلوكيات. حتى تستحق الكيانات المؤسسة اكتساب اسم الحضارة بناء على الإمكانيات العلمية والتكنولوجية، يتوجب أن تتمتع بصفة التحضر من النواحي العقلية والإنسانية والأخلاقية. أساس الحضارة بصفتها مفهوماً مجرداً وعاماً هو أن يكون المرء متحضراً. عندما يكون الفرد والمجتمع متحضران يبنيان نظاماً يبلور الكيان الكبير الذي نطلق عليه اسم الحضارة. بعبارة أخرى لا تكون الحضارة ذات معنى وممكنة إلا عندما يكون الأفراد والمجتمعات متحضرون فيما يفعلونه وفي علاقاتهم بين بعضهم وفي علاقاتهم مع الكون. لذلك لا يمكن بشكل عام للأعمال الثقافية والفنية والخبرات التكنولوجية والمباني الكبيرة التي ندرسها تحت عنوان الحضارة، أن تكون بمفردها مقياساً للحضارة. فهي تعبر على أحسن تقدير عن الغنى المادي ومستوى الرخاء والتطور التقني والتفوق النسبي لمجتمع ما في فترة معينة. في المقابل، التحضر الذي يصنع الحضارة هو صفة أساسية وباقية أكثر. هناك الكثير من الأمثلة في التاريخ على مجتمعات استخدمت القوة الاقتصادية والتكنولوجية التي بحوزتها من أجل ارتكاب أعمال بربرية باسم الحضارة والتقدم.

ليس هناك علاقة مباشرة بين ضعف الإمكانيات الاقتصادية- التكنولوجية والبربرية. على العكس، تميل المجتمعات التي تزيد قدراتها على الإبادة إلى البربرية، وهذه حالة نصادفها كثيراً. إبادة الهولوكوست الرهيبة المرتكبة في ألمانيا النازية هي مثال نموذجي على ذلك. هل قتل ملايين البشر بوحشية فقط لأنهم يهود هو انحراف استثنائي في تاريخ الحداثة الأوروبية؟ أم أنه نتيجة لا مفر منها للحضارة الحديثة التكنولوجية والعقلية التي أبدعتها؟ من غير الممكن اختصار الإجابة عن هذا السؤال، الذي أثار جدلا طويلا، بعنصر واحد. ذرائع من قبيل ظروف ألمانيا وغريزة الانتقام من الحرب العالمية الأولى والإيديولوجيا النازية وشخصية هتلر المنحرفة إلخ قد تكون سبباً في التعتيم على السبب الحقيقي للمسألة عوضاً عن توضيحه. المشكلة الحقيقية هي غض الطرف عن الهولوكوست في

الأربعينات والإبادة الجماعية بالبوسنة في التسعينات، وإيجاد مسوغات سياسية وعسكرية واقتصادية وفكرية وأخلاقية تشرعن هذه الجرائم الرهيبة.

إن تحميل الألمان فقط وزر جريمة الهولوكوست، والصرب حصراً الذنب في البوسنة يعني التستر على الذنوب المشتركة للحضارة المعاصرة والنظام العالمي. أصبح ارتكاب الهلوكوست والإبادات الحديثة الأخرى متاحاً بفضل الإمكانيات الإيديولوجية والمادية التي وفرتها الحضارة الحديثة بـ«روحها وجسدها». ما كان من الممكن ارتكاب جرائم كالهولوكوست لولا عقيدة التفوق العرقي، والانتقاء الطبيعي الدارويني، والتقدم، والأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا، وتقنيات التعذيب الحديث والقتل الجماعي، وغرف الغاز، ومعسكرات الاعتقال، والسجون، ونقل المساجين، والمعطيات الإحصائية، والإنتاجية، والعقلانية المؤسسية والإمكانيات الحديثة الأخرى. بما أن الهولوكوست وما شابهها من إبادات ليست انحرافاً بسيطاً أو أخطاء يمكن تجنبها، يصبح طرح بعض الأسئلة الرئيسية عن روح وأخلاق الحضارة الحديثة أمر لا مندوحة عنه.

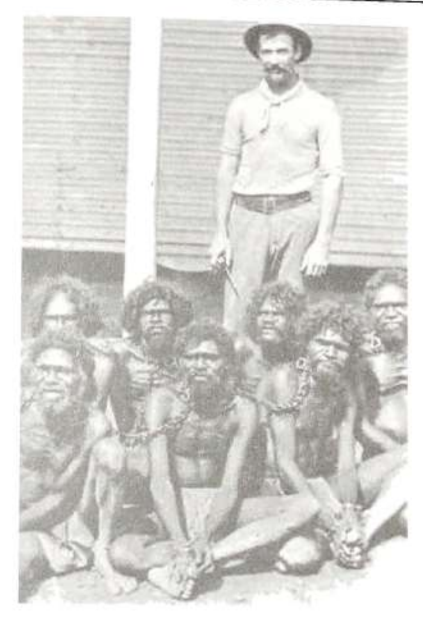
كما يلفت باومان، قد لا تكون الحضارة الحديثة شرطاً كافياً للهولوكوست لكن مما لا شك فيه أنها شرط ضروري لها. بناء عليه «كان العالم العقلاني للحضارة الحديثة هو ما جعل الهولوكوست احتمالاً يمكن التفكير به»[17]. قد لا تعتبر الهولوكوست والمجازر الحديثة الأخرى نتائج حتمية للحداثة، لكن لا مفر من تحليل الإبادة والجرائم المشابهة على أنها من الاحتمالات الناجمة عن الحضارة الحديثة. لأن المجازر الجماعية الكبيرة وأطرها الفكرية والسياسية وآليات تنفيذها لم تكن ممكنة إلا بفضل القوالب العقلية والوسائل العملية التي وفرها العقل الأداتي. لا يمكن تفسير الديناميكيات التي جعلت من الإيديولوجيا النازية قوة مسيطرة، بعزوها إلى تجارب خاصة عاشها المجتمع الألماني فحسب. طرحت الحداثة عقلانية أداتية لا تتحرى عن معنى ونتائج

(17) زيجمونت باومان، *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989)، ص. 13.

الهدف، لكنها تحدد الطرق الواجب اتباعها من أجل الوصول إلى ذلك الهدف. تكشف حوادث كالهولوكوست والإبادة البوسنية الأبعاد المخيفة لذلك. تظهر المشكلة نفسها في مواجهتنا في القضية الفلسطينية في صورة أخرى. من الأمثلة المؤسفة على البربرية الحديثة الجرائم القانونية والأخلاقية المرتكبة من أجل شرعنة الاحتلال والقضاء على الشعب الفلسطيني. إنه أمر حتمي أن تنجم النتائج نفسها أو مشابهة لها عن الآليات الحديثة، التي تجعل العنف والبربرية والاضطهاد والاستبداد عنصراً منهجياً.

بدأ المثقفون الغربيون التساؤل حول مفاهيم الحداثة والعقلانية والحرية إلخ، عقب الحربين العالميتين والهولوكوست، وهو ما شكل نقطة تحول في تاريخ النقاش حول الحضارة الحديثة. أصبح المثل الأعلى «فرد حر- مجتمع عقلاني»، الذي وعد به عصر التنوير، خالياً من المعنى على يد ممارسات الحضارة الحديثة، وليس المجتمعات غير الغربية «البربرية والبدوية والبدائية إلخ». بينما تعبر «عملية التحضر» (*Civilizing Process*)، بحسب مفكرين من فيبر وحتى إلياس، عن السيطرة على الغرائز اللاعقلية والحيلولة دون جعل العنف وسيلة للحكم والعلاقة، كان من المنتظر أن تمضي الحضارة الحديثة قدماً بهذه المثل العليا في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والجمالية. لهذا وُضع تعريف الحداثة على أنها مترادفة ومتزامنة مع التحضر. لكن التجارب الأليمة للحداثة خيبت هذه التطلعات، وحولت المواقف والسلوكيات اللاعقلانية والمتجبرة إلى منهجية. من مظاهر المقاربة اللاعقلانية نفسها تصوير التيارات العنصرية والمعادية للأجانب والمناهضة للمهاجرين والإسلاموفوبية على أنها «الوضع الطبيعي الجديد»، والسعي لشرعنتها.

ما هي القيم التي فقدناها خلال الانتقال من التحضر بوصفه سلوكاً إلى الحضارة بصفتها حالة؟ هل تبعدنا الإمكانيات المادية التي توفرها الحضارة عن التحضر، وفق ما يقوله ابن خلدون؟ هل الحضارة هي عكس التحضر؟ سنعمل على الوصول إلى إجابات عن هذه الأسئلة انطلاقاً من تجارب تاريخية



سكان أستراليا الأصليون مقيدون بالسلاسل في سجن ويندهام، 1902

مختلفة. ليس من النادر أن ينسحق ويضيع التحضر تحت وطأة الحجم الضخم لجسم الحضارة. تظهر في مواجهتنا المتعة الوحشية والشغف بشرب الخمور في روما في ميدان قتال المصارعين حتى الموت سواء مع الحيوانات المفترسة أو فيما بينهم. وفي الهند سرى تطبيق تقليد «ساتي» بين الهندوس على مدى سنين طويلة. وتعني «Sati/ ساتي» (حرق الأرملة) قتل/ حرق النساء بعد وفاة أزواجهن في مراسم الجنازة[18]. يدعونا تصاعد حركة الاستعمار الأوروبي بعد

(18) تدل كلمة «Sati» أو «Suttee» من ناحية المعنى على «الزوجة الفاضلة- الوفية»، وهي اسم يُطلق على السيدات اللاتي يحرقن/ يقتلن أنفسهن مع وفاة أزواجهن. حاول العلماء والمسؤولون المسلمون منع هذا التقليد، كما عارضه الكثير من رجال الدين الهندوسيين. لكن هذه العادة استمرت في مناطق مختلفة من الهند حتى أواخر القرن التاسع عشر. انظر جون ستراتون هاولي (.ed)، *Sati, the Blessing and the Curse: The Burning of Wives in India* (Oxford University Press, New York, 1994)

عصر التنوير والثورة العلمية، وظهور أكثر نماذج البربرية الحديثة وحشية، إلى التيقظ بخصوص الهيكل الهش لادعاءات الحضارة. اتخذت الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر موقفاً ديمقراطياً من أنفسها وبربرياً من الآخرين، ولجأت إلى مفهوم التمدين حين استعبدت مجتمعات محرومة من الإمكانيات المادية للحضارة، لكن ربما أكثرها تحضراً وإنسانية في العالم، من أجل شرعنة هذا الاستعباد.

ينبغي علينا وضع هذه الخلفية بعين الاعتبار عندما ندرس الآراء المطروحة من أجل تعريف كلمة الحضارة. على سبيل المثال، يعرف أوسكار وايلد الحضارة بأنها «الشيء الذي تمقته الطبقة الوسطى». ويقترح أورتيغا غاسيت من أجل الحضارة «اللجوء إلى استخدام القوة كخيار أخير» في حل المشاكل. ويتبنى ألفريد نورث وايتهيد تعريفاً ميتافيزيقيا وجمالياً، فيقول إن الحضارة تعبر عن «مجتمع يملك مواصفات الحقيقة والجمال والمغامرة والفن والسلام».

يلفت آر. جي. كولينغوود إلى أن الحضارة هي عقلية وموقف، ويقول إن أهم خصائصها جعل مبدأ «التحضر» سائداً في الحياة الاجتماعية، وليس التطور المادي أو السيطرة على الطبيعة[19].

بينما يؤكد بعض علماء الاجتماع أن الحضارة ليست مفهوما ملائماً من أجل التحليل الاجتماعي والدراسات التاريخية، يعتبرها بعض المفكرين أعلى مرتبة للإنسانية. وإلى جانب من يدعون وجود حضارة وحيدة مبنية على القواعد القانونية الكونية وترتكز إلى الحقوق الأساسية والحريات، هناك من يؤكدون وجود حضارات عديدة تستند إلى نظرات عالمية وتصورات مختلفة للوجود. يقول سيزائي قره قوج بوجود حضارة وحيدة، وهي «حضارة الحقيقة» المستندة إلى الوحي. وبحسب قره قوج فإن «الحضارة في الأساس وحيدة، ومشعل الحضارة وصل انطلاقاً من الإنسان الأول إلى يومنا هذا متنقلا من يد إلى

---

(19) للاطلاع على التعاريف انظر فيليبه فرنانديز-أرمستو، *Civilizations: Culture, Ambition, and the Transformation of Nature* (New York: The Free Press, 2001)، ص. 26.

أخرى»[20]. يؤكد أحمد داود أوغلو أن التصورات الحضارية المختلفة أنتجت صيغاً إدراكية متنوعة للذات، فيضفي على مفهوم الحضارة معنى إيجابياً من جهة، ويشير إلى تعددية الحضارات من جهة أخرى[21]. وإلى جانب مفكرين من أمثال هانتينغتون، يؤكدون أن الصراعات العالمية والتوترات المتعلقة بالهوية تدور على مستوى التصور الحضاري، هناك آراء أخرى تشدد على أن الحضارات المختلفة ليست سبباً للصراع، وتكشف عن تداعيات النقاشات حول الحضارة في يومنا هذا. عندما سئل المهاتما غاندي عن رأيه بالحضارة الغربية أجاب «ربما تكون فكرة جيدة». تقدم هذه الإجابة تلميحات هامة حول المعاني السياسية والثقافية للحضارة والعلاقة بين الحضارة والاستعمار.

في المقابل، ينبغي أيضاً القول إن هناك من يعارضون مفهوم الحضارة. من بين المؤلفات المعارضة لإعلاء مفهوم الحضارة بذرائع مختلفة يمكن إيراد كتاب ثلاث مسائل: التقنية، الحضارة، الاغتراب، لمحمد أوزال الذي يرفض الحضارة بوصفها تجريد عديم الوظيفة ودين علماني، أو رواية «في انتظار البرابرة» للأديب الجنوب إفريقي جي. إم. كوتزي، الحائز على جائزة نوبل. يؤكد كتاب فرويد «قلق في الحضارة»، على أن الحضارة هي تجريد أوجد من أجل إخفاء المشاعر والغرائز العميقة للإنسان، ولهذا يأتي الكتاب في طليعة المؤلفات التي يمكن إدراجها ضمن الأدب المناهض للحضارة. لفت بعض المؤرخين المعاصرين إلى العلاقة بين الحضارة والإمبراطورية، وأفادوا أن الإمبراطوريات استخدمت مفهوم الحضارة كأداة للسياسات الإمبريالية. تتداخل التصورات الحضارية مع الهويات الإمبريالية عندما يتعلق الأمر بالإمبراطوريات المؤسسة للحضارة. على سبيل المثال، من غير الممكن التفريق بين حضارة

(20) سيزائي قره قوج، أفكار 1 (إسطنبول: منشورات Diriliş، 2017؛ الطبعة السابعة)، ص. 17. نجد هذه الفكرة الرئيسية لدى قره قوج في مؤلفاته الأخرى. انظر المخرج 2: بعث حضارتنا، أربع مؤتمرات (إسطنبول: منشورات Diriliş، 2017؛ الطبعة السادسة).

(21) أحمد داود أوغلو، «إدراك الحضارات للذات»، ديوان: بحوث علمية، العدد 3 (1/1997)، ص. 1-53.

روما والإمبراطورية الرومانية[22]. وأخيراً، من المفيد التذكير بأن بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع نظروا بعين الريبة إلى مصطلح الحضارة بوصفه عنصر تحليل. وبالنسبة لهؤلاء فإن الحضارة، تماماً كما مفاهيم الأمة والثقافة والدولة، هي أوهام كبيرة وغامضة، ولا تساعدنا على فهم الحوادث والتيارات التاريخية[23].

من غير الممكن رفض مفهوم الحضارة تماماً، على الرغم من هذه التعاريف والمقاربات المختلفة. جميع الحضارات هي كلٌّ ديناميكي وليس جامداً، عضوي وليس ميكانيكياً، سواء على صعيد الإطار المفهومي الذي ترتكز إليه، أم من ناحية التجربة التاريخية والتنوع. الحضارات قادرة على استخدام طاقتها الإبداعية ومواصلة حياتها بصفتها كائن عضوي حي، وهي عرضة لتأثير العناصر الداخلية والخارجية شأنها في ذلك شأن كافة الكائنات الحية. تأتي هذه العملية الديناميكية، التي عرفها توينبي بأنها آلية التحدي- الاستجابة (*Challenge–Response*)، في طليعة العناصر الهامة التي تحدد التفاعل بين الحضارات[24]. يشير التفاعل وتاريخ العلاقات بين الحضارات الإسلامية والأوروبية والهندية والصينية إلى أن الاختبارات المختلفة وتجارب التحدي والاستجابة تمتلك قوة قادرة على تغيير الحضارات بشكل جذري. كما يشير مفهوم «العصبية» لابن خلدون، فإن الحضارات قادرة على القيام بحملة من أجل المضي قدماً على صعيد تقاطع الديناميكيات الداخلية والخارجية، كما أن من الممكن لها أن تتخلف عن ركب التاريخ. لكن حضارة ما لا يمكنها البقاء دون تغير بكليتها، كما أنها لا تستطيع مواصلة وجودها إلى ما لا نهاية وهي عرضة لكل المؤثرات الخارجية. تتسبب العناصر الثابتة والمتغيرة المكونة لحضارة ما بتقبل الحضارات

---

(22) أنطوني باغدان، *Peoples and Empires: Europeans and the Rest of the World, from Antiquity to the Present*، (London: Phoenix Press, 2001)، ص. 8.

(23) للاطلاع على كتاب ينظر من هذه الزاوية إلى مصطلح الحضارة انظر بروس مازليش، *Civilization and Its Contents*، (Stanford: Stanford University Press, 2004).

(24) أرنولد توينبي، *A Study of History*، (New York: Dell Publishing, 1946). تلفت مقالات توينبي في كتابه *Civilization on Trial*، إلى هذه الناحية.

بعض التأثيرات الخارجية وبرفض بعضها الآخر. كما يذكر بروديل، هناك أشياء تقبلها وأخرى ترفضها كل حضارة في التاريخ. يؤدي تحليل حضارة ما عبر العناصر التي تقبلها أو ترفضها فقط، إلى فهم ناقص للديناميكيات الداخلية لتلك الحضارة[25].

يعرف ويل ديورانت الحضارة بأنها «نظام اجتماعي يشجع على الإنتاج الثقافي»[26]. من غير الممكن الإقدام على الإنتاج الثقافي والفني دون تأسيس نظام اجتماعي وقانوني. لكن من أجل ذلك يتوجب أن يرتكز النظام الاجتماعي القانوني إلى مبادئ من قبيل الحرية والمرونة والشفافية والعدالة. انطلاقاً من هذا الأساس يقول ديورانت إن أربعة عناصر رئيسية تبني الحضارة وهي الثروة الاقتصادية والنظام السياسي والتقاليد الأخلاقية والعلوم والفنون. وبطبيعة الحال، هناك عناصر أخرى تُضاف إليها: الجغرافيا والسكان والمناخ وشكل الحكم والتعليم إلخ. هذه العناصر سبب في ارتقاء حضارة ما، كما أنها يمكن أن تؤدي إلى انحطاطها. لا يمكن اختزال الكيانات الديناميكية ومتعددة المستويات بعنصر واحد. وهذا يعني أن حياة أو موت حضارة ما ممكن فقط في حال تعلق الأمر باجتماع أكثر من عنصر. يتوجب على مؤرخي الحضارة تناول هذه العناصر ككل واحد. ولأن الحضارة ليست جامدة- ميكانيكية ينبغي على كل جيل أن يمتلك الحضارة في عالمه الخاص وأن يبذل جهداً شاملاً من أجل الإبقاء عليها حية. بناء الحضارة هو عملية تظهر في نقطة التقاء الحرية بالمعنى، والقيمة بالحقيقة، والمبدأ بالنظام، والاختيار بالظروف.

نتناول مفاهيم ومؤسسات من قبيل النظرة العالمية وتصور الوجود والفكر العالمي والأخلاق والنظام السياسي والاجتماعي والجمالية والجمال وحياة المدينة والثقافة إلخ تحت عنوان الحضارة، وهذا يشير إلى الحضارة تمتلك

(25) فرناند بروديل، *A History of Civilizations* (New York: Penguin Books, 1993)؛ (الطبعة الفرنسية الأولى 1987)، ص. 29.

(26) ويل ديورانت، *The Story of Civilization, Vol. I: Our Oriental Heritage*، (New York: Simonand Schuster, 1954)، ص. 1.

مجالاً دلالياً واسعاً. يقول المفكر الجزائري مالك بن نبي إن من الواجب تحليل المسائل الاجتماعية الأساسية انطلاقاً من مفهوم الحضارة: «إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم مشكلته ما لم يرتفع بفكره إلى مستوى الأحداث الإنسانية وما لم يتعمّق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها»[27]. وبحسب بن نبي فإنه يتوجب تناول العاملين الرئيسين لبناء الحضارة، أي المبادئ الأخلاقية والثقافية والظروف المادية بشكل شامل ومتزن. لأن الحضارة «يمكن تعريفها بأنها مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين، أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور، أو ذاك من أطوار نموه»[28].

وفي هذا السياق، من المفيد التأكيد على أن الحضارة تعبر عن نظام ينتج في الوقت نفسه الرخاء المادي والإمكانيات. شهدت الحضارة الإسلامية في عهود ارتقائها، فترة من الرخاء والبركة في مجالات الزراعة والحرف اليدوية والتجارة. ساهمت بلاد ما بين النهرين ووادي النيل بتطوير الزراعة وتربية الحيوانات، وزاد الإنتاج بفضل التقنيات الجديدة المطورة. حققت الصناعات اليدوية والحرف تقدماً كبيراً، واكتسبت اقتصادات الولايات قوة. كانت التجارة منذ القرن الأول عاملاً واضحاً في مكة المكرمة والمدينة المنورة حيث ظهر الإسلام على مسرح التاريخ، وأنشأت طرق التجارة العالمية الخاصة بها مع توسع الحدود الجغرافية. أجرى التجار والقوافل والبحارة المسلمون رحلات إلى مختلف أنحاء العالم، أسهمت في إنشاء شبكات تجارة جديدة وأتاحت إمكانية تحقيق اكتشافات. أتاح انتشار الرخاء والتوزيع العادل للثروات تعايش المجتمعات ذات الأصول الدينية والعرقية المختلفة في سلام وطمأنينة. وبينما حول الثراء الاقتصادي والثقافي

(27) مالك بن نبي، شروط النهضة (دمشق: دار الفكر، 1981)، ص. 19.

(28) مالك بن نبي، *The Problem of Ideas in the Muslim World* (Petaling Jaya: Budaya Ilmu Sdn. Bhd., 1994)، ص. 26.

البلدات الإسلامية إلى مراكز جذب، أسهم في الوقت نفسه في إعداد أرضية لتراكم حضاري عالمي. وهكذا ظهرت آثار كانت ثمرة الرخاء والبركة والجمالية في أراضي دار الإسلام الواسعة الممتدة من قرطبة وغرناطة إلى القاهرة ومن بغداد والبصرة إلى إسطنبول ومن سمرقند إلى تمبكتو.

تقول العقيدة الإسلامية إن الحياة الدنيا لعب ولهو. لكن هذا لا يعني الإهمال التام للدنيا التي خلقها الله وفق حكمة ونظام، وبالتالي فهي تمتلك قيمة ذاتية. لا يتهرب الإسلام من الدنيا ولكن يضعها في المكان الصحيح ضمن التراتب الكوني. ويذكر البشر بتحري النعم التي وهبها الله لهم على هذه الأرض، ويحمد الله على نعمه، وبعدم نسيان الغاية الأصلية لهم أبداً في هذه الدنيا. الهدف هو تحويل الدنيا ومعالجتها واستخدامها لخير الناس، دون الخضوع لها. من العلامات الفارقة للمؤمن الصبر على الفقر والشكر عند الغنى. الإنسان الكامل هو القادر على الشكر عند الفاقة والضراء. والشكر على الغنى المادي والنعم التي يهبها الله هو من محطات الرحلة إلى الكمال. وكذلك فإن العقيدة الإسلامية تدعو الإنسان لامتلاك المال بالطرق الحلال وممارسة التجارة وصنع الرخاء، بموجب قاعدة «اليد العليا خير من السفلى»، وتقول إن استخدامه لهذا الغنى من أجل خير الإنسانية سيرفع مرتبته المعنوية في الدنيا والآخرة.

أتاحت وجهة النظر هذه تجاه الغنى المادي والحياة الاقتصادية إقدام القانون الإسلامي على قفزات جديدة في بحث «المعاملة» على وجه الخصوص، وظهر نظام قانوني شامل وطويل الأجل. استهدف قانون العمل المرتكز إلى العدل والمساواة والحق والتقاسم، توزيع الثروة على المجتمع بأسره أكثر من تركزها في يد واحدة. وضعت مؤسسات الضريبة والزكاة والصدقة والإنفاق والأوقاف مبادئ واضحة بخصوص صنع ونشر الرخاء، وخولت الدولة صلاحية تطبيق المبادئ. وعلى غرار ذلك، حثت العقيدة الإسلامية الناس على المحافظة على مؤسستي الصدقة والإنفاق وبيّنت أن الانفاق يزيد من بركة المال. انطلاقاً من هذا المبدأ، تأسست أوقاف قوية بقيت صامدة على مدى مئات السنين،

وتمكنت من تحمل المسؤولية الاجتماعية وتقديم خدمات المجتمع الأهلي في مجالات مختلفة امتدت من التعليم إلى الصحة والمساعدات الإنسانية وحتى حماية الحيوانات. بوجيز العبارة، لم يكن من الممكن بناء الحضارة إلا من خلال إقامة توازن صحيح بين المادة والمعنى، والحياة الدنيا والمبدأ الميتافيزيقي، والرخاء والعدل، وإعمار الأرض والقدرة على تجاوز متاع الدنيا.

في هذا السياق، ينسجم مفهوم الحضارة، شأنه في ذلك شأن جميع المفاهيم المركزية، مع التعريف الذي سماه كليفورد غيرتز «الوصف الكثيف (غزير التفاصيل)»: وصف وتعريف يشتمل في الوقت نفسه على المحتوى والسياق مع العناصر المكونة لهما، لفكر وعمل ما[29]. يصعّب هذا المجال السيميائي الغزير متعدد المستويات للحضارة من تعريفها بشكل واضح وجلي، ويجعل كافة التعاريف جزئية وعديمة الكفاية. يجب أخذ هذا التحفظ في عين الاعتبار عند محاولة تعريف مفهوم الحضارة. يسري هذا التحفظ على تعريف الحضارة الذي سنقدمه أدناه.

---

(29) كليفورد غيرتز، *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973)، ص. 3–30. استعار غيرتز مفهوم «الوصف الكثيف» من جيلبرت رايل. انظر جيلبرت رايل، *Collected Papers* (London: Hutchinson, 1971)، الجزء 2، ص. 480–496.

2

مشكلة المعايير

البدائية، البربرية والتقدم

عندما قال فولتير «أريد معرفة الخطوات التي أقدم عليها الناس عندما انتقلوا من البربرية إلى الحضارة»[1] كان يسأل عن المعايير التي تحددت وفقها البربرية والتحضر. هل كان فولتير يومئ بهذا السؤال إلى التقدم المادي- التقني أم إلى الموقف الأخلاقي- الإنساني؟ لا يمكن تقديم إجابة قاطعة عن هذا السؤال. لكن هناك شيء واضح وهو أن تحديد المستويات المادية والتقنية والعلمية على أنها معايير أساسية للتحضر والبدائية يظهر في مواجهتنا باستمرار في أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. كانت الفوارق بين مستويات التطور المادي- الاقتصادي للمجتمعات المختلفة حتى تلك الفترة تُفسر بأشكال مختلفة. على سبيل المثال كانت مساحة الأراضي وحجم الجيوش والتقدم العلمي والتقني والفني تعتبر معايير أساسية. أما تصنيف المجتمعات غير الغربية إلى فئات بربرية وبدوية وبرية ومتخلفة إلخ، فهو من النتائج الرئيسية للاستعمار الأوروبي والمركزية الأوروبية. كان على الأوروبيين أن يصنفوا المجتمعات غير الغربية و- في معظم الأحيان - غير المسيحية على أنها «غير متحضرة» (Uncivilized)، حتى يتمكنوا من وضع أنفسهم في موقع الفاعل المركزي، ومن ثم شرعنة الاستعمار. مما لا شك فيه أن استخدام خطاب الحضارة من أجل هذا التصنيف ليس من قبيل المصادفة. لأن اللغة العتيقة والضيقة للاهوت المسيحي في القرون الوسطى

(1) نقله ويل ديورانت، *The Story of Civilization*، الجزء 1، صفحة الكتابة المنقوشة.

لم تكن تتيح للأوروبيين الوصول إلى المذهب العالمي العلماني الجديد الذي كانوا يتوقون إليه. وعوضاً عن تلك اللغة، كان استخدام مجموعة مفاهيم علمانية كالحضارة، لكنها تشمل عناصر أخرى إلى جانب الدين والثقافة، يحل الكثير من المشاكل من تلقاء نفسها.

كان مصطلح حضارة مفرغة من محتواها الديني- الميتافيزيقي بمثابة درع في مواجهة المسيحية التقليدية. لأن مفكري عصر التنوير دحضوا ادعاءات الكنيسة المسيحية في المجالات الأخلاقية والقانونية والفكرية والجمالية وغيرها. لكن الأهم من ذلك هو أنه كان من الواجب إعادة إنتاج مفهومي التحضر والحضارة على أرضية سياسية علمانية وإمبريالية من أجل ترسيخ تصور المركزية الأوروبية بخصوص الإنسان والتاريخ والثقافة. نرى مساراً مشابها لهذا في تمسك الحداثة التركية بمفهوم الحضارة على أنه دواء لكل داء. كان الخطاب القومي التركي- الحضاري لمثقفي الجمهورية الذين أصيبوا بمرض التغرب، يهدف إلى بناء نظام اجتماعي قيل إنه قومي (تركي) من جهة وكوني (الحضارة المعاصرة) من جهة أخرى، نظام نُزعت منه الهوية الإسلامية والعثمانية.

ربط مفكرو عصر التنوير بين التحضر والحضارة وبين العقل والتاريخ الأوروبي، واعتبروا المجتمعات غير الغربية جماعات إما فاقدة للحضارة أو نصف متحضرة. وضعت هذه التصنيفات التاريخية والثقافية الحضارة الغربية في المركز، وأنتجت نمطية متراتبة للثقافات والحضارات، لتصبح الحضارة بالتالي من المصطلحات الرئيسية للفكر ذو المركزية الأوروبية. كان تصنيف مجتمع ما على أنه متحضر أو متطور أو متقدم أو بدائي أو بربري أو بري عملاً سياسياً ذو نتائج سياسية وليس مجرد نقاش أكاديمي مجرد في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. كانت «مهمة الحضارة» (*La Mission Civilisatrice*) أداة مفهومية هامة شرعنت الإمبريالية الأوروبية في منطقة مترامية الأطراف تمتد من إفريقيا حتى شبه القارة الهندية وجنوب شرق آسيا. يؤكد هذه الناحية ما ذهب إليه نوربرت إلياس حول وظيفة مفهوم الحضارة، حيث يقول إن كلمة الحضارة

«تعني إدراك الغرب للذات. يمكننا أيضاً أن نسميها الوعي الوطني. تلخص الكلمة كل ما يعتبر المجتمع الغربي نفسه متفوقاً فيه بالمقارنة مع المجتمعات السابقة أو المجتمعات المعاصرة «الأكثر بدائية» في القرنين أو القرون الثلاثة الماضية. يهدف المجتمع الأوروبي من خلال هذه العبارة إلى تصوير شخصيته الخاصة والأشياء التي يعتز بها. مستوى التكنولوجيا الخاص به، طبيعة المواقف والسلوكيات الخاصة به، المعرفة العلمية الخاصة به أو تطور النظرة العالمية الخاصة به، والكثير من الأمور الأخرى»[2].

تظهر في مواجهتنا مشكلة فلسفية وسياسية في آن معاً حول ماهية المعايير التي يُعتبر مجتمع ما بموجبها متحضراً. تقف مسألة معيار الحضارة في صلب النقاشات الدائرة اليوم حول هذا المفهوم. هل مقياس الحضارة أن يكون المجتمع متقدماً في مجالي العلم والتكنولوجيا؟ هل تدل الحضارة على نفس معنى الرأسمالية والتجارة والسوق الحرة، كما ادعى الرأسماليون في القرن التاسع عشر؟[3] أم أن الاستناد إلى القانون هو ما يجعل موقفاً أو سلوكاً أو نظاماً ما حضارياً؟ هل الفكر الديني والأخلاقي والجمالي مقياس للحضارة؟

تعامل إلياس مع المسألة من ناحية التغير الاجتماعي والوضع الطبقي، ويقول إن استخدام مفهوم «التحضر» (Civilité) قبل مفهوم «الحضارة» في النصف الثاني من القرن الثامن عشر لم يكن من قبيل المصادفة. يشير التحضر، بصفته تعبير عن وضع اجتماعي، إلى مواقف وسلوكيات البرجوازيين والأرستقراطيين المقربين من الإمبراطور والأمراء وكبار الإقطاعيين والنخب السياسية، تجاه بعضهم البعض. اعتبرت النخب السياسية والاقتصادية نفسها متفوقة ومن طبقة أخرى، وهذا ما أكسب قواعد المجاملة والسلوكيات المتحضرة صفة اجتماعية وسياسية.

(2) نوربرت إلياس، *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization* (Oxford: Blackwell, 1994; ilk neşir tarihi 1939)، ص. 3.

(3) تظهر الفكرة القائلة إن «المجتمع التجاري هو في الوقت نفسه مجتمع متحضر» في مواجهتنا كواحدة من المسلمات الرئيسية للرأسمالية الحديثة في القرن التاسع عشر؛ انظر روس بول، الأخلاق والحداثة، ترجمة م. كوتشوك (إسطنبول: منشورات Ayrıntı، 1993)، ص. 40–42.

وبينما حددت قواعد السلوك التي تبنتها الطبقات النخبوية معايير التحضر والحضارة، وضعت في الوقت نفسه أسس تصنيف طبقي. كلمة «Courtesy» التي تعبر عن المجاملة والتحضر منحوتة من كلمة «Court» أي مركز الحكم المكون من الأرستقراطيين حيث يجتمع الحكم السياسي والاقتصادي[4]. انتشرت قواعد السلوك على نطاق واسع من آداب الطعام إلى الزي وأسلوب الكلام وحتى العلاقات بين الرجال والنساء، وأصبحت سلسلة من المعايير تستخدمها النخب في المراكز المذكورة من أجل الانفصال عن الفئات الاجتماعية الأخرى ووضع نفسها في موقع فوقي. يعتقد الأرستقراطيون والبرجوازيون أنهم يمتلكون هذا الموقع ذو الامتيازات ليس لأنهم أغنياء وأقوياء فحسب، بل لأنهم يتمتعون بهذه المواصفات المتحضرة في الوقت ذاته[5]. الملفت في الأمر هو وصف هذا الوضع الامتيازي الخاص بطبقة ما مع مرور الزمن على أن هوية قومية، واستخدامه كوصف للفصل والتفوق إزاء المجتمعات غير الأوروبية. فالتصرفات والمواقف التي أصبحت معيار «التحضر» ظهرت في أوساط ما يسمى «Court» في إيطاليا أولاً، ثم في فرنسا أواخر العصور الوسطى، وانتشرت في كل أنحاء أوروبا. ينبغي البحث في هذه الخلفية التاريخية عن ما وراء الموقف ورد الفعل المتحفظ للألمان إزاء كلمة «Civilization» وإيحاءاتها[6].

إذا كان «التحضر» بالمعنى الذي أوردناه أعلاه يعبر عن عملية تغير اجتماعي معينة فما هي محددات اتجاه ومحتوى وصيغة هذا التغير؟ من غير الممكن أن نقدم إجابة مفصلة هنا عن السؤال الكبير حول سبب وكيفية التغير الاجتماعي. لكن القضية المهمة من ناحية عملية التحضر ومفهوم الحضارة هي كيفية تحول مجموعة سلوكيات وتصور جمالي إلى معايير محدَّدة. يرى إلياس أن عملية

(4) تعبر «court» هنا عن مراكز مختلفة الأحجام بدءًا من بلاط الإمبراطور حتى قصور الإقطاعيين والأرستقراطيين من ملاك الأراضي.

(5) إلياس، *The Civilizing Process*، ص. 32.

(6) إلياس، *The Civilizing Process*، ص. 266 وما بعدها.

التحضر لم تحدث وفق مخطط وليست أيضاً من قبيل الصدفة بأكملها. ظهرت معايير التحضر نتيجة عمليات تفاعل اجتماعي معينة مع مرور الزمن، وهي ليست «عقلانية» بالمعنى الكامل للكلمة لأنه ليس ممكناً التخطيط لها مسبقاً. لكن في المقابل ليست هذه المعايير «غير عقلانية» لأنها لم تظهر عشوائياً وبشكل غير مفهوم. ما يتوجب على المؤرخ فعله هو تناول عملية التحضر المستندة إلى شبكة من العوامل المعقدة بكل أبعادها العقلانية وغير العقلانية والذهنية والاقتصادية والسياسية والطبقية والدينية والجمالية، وإظهار مسار تكونها التاريخي والنسبي[7].

ترتكز الجذور العلمانية لكلمة الحضارة في المجتمعات الأوروبية إلى هذه الخلفية التاريخية. انتشرت الكلمة بسرعة في أوساط المتنورين الأوروبيين بدءًا من النصف الثاني للقرن الثامن عشر، ويتعلق انتشارها عن كثب بمسار الانحطاط الذي شهدته العقيدة المسيحية ومؤسساتها. عرفت الثقافة المسيحية في العصور الوسطى مفاهيم «الإنسان الصالح، السلوك الحسن، الأخلاق الحميدة» وفق معايير مختلفة. كانت القواعد الأخلاقية وأشكال السلوك الاجتماعي التي طرحتها ترتكز إلى المبادئ الدينية للكنيسة الكاثوليكية بنسبة كبيرة. أراد المتنورون الأوروبيون والعلماء والفنانون رؤية وإعادة إنشاء العالم وحياة الإنسان على أنها حدث علماني، وكانوا يعتقدون أن مفهوم الحضارة يتيح فرصة هامة في هذا الخصوص. ومع انتشار الكلمة كان يتضح أيضاً أن من الممكن التوصل لمستويات أخلاقية ومهذبة ومحترمة ونخبوية دون التطرق إلى المفاهيم المسيحية– الكاثوليكية. كان بإمكان أي إنكليزي أو فرنسي أو ألماني من الطبقة الوسطى والعليا أن يصف نفسه بأنه «متحضر»، وبالتالي بأنه عقلاني وأخلاقي وصاحب ذوق سليم، دون إبداء أي تلميح إلى الكنيسة الكاثوليكية، دون أن يشعر بالذنب لذلك وأن يتعرض للاستنكار من جانب الطبقة التي ينتمي إليها[8].

وكلما فقدت المسيحية تأثيرها على المجتمعات الأوروبية كلما اكتسبت

(7) إلياس، *The Civilizing Process*، ص. 443 وما بعدها.

(8) إلياس، *The Civilizing Process*، ص. 50 وما بعدها.

«الحضارة» والمفاهيم المشتقة منها مزيداً من القوة. كان سير الأمور يشير إلى وجود شرخ عميق. لم تعد المسألة قضية تصالح أو صراع الدين مع الحضارة، بل إنشاء رؤيتين مختلفتين وبديلتين لبعضهما مجالات وجود وخطاب لكل منهما. كان بإمكان من يرغب أن يتجه للتوفيق بين المسيحية والحضارة. لكن أصبحت إمكانية تعطيل التقاليد الدينية قائمة بكل ضخامتها وجاذبيتها بالنسبة لأوروبا كي تكون متحضرة. شهدت كافة مجالات الحياة من آداب الطعام إلى الزواج والحفلات في البلاط والأزياء وإصدار القوانين والتجارة عملية تحول علماني تمتعت بمجالات تعبير جديدة وبأساس من المشروعية من خلال «الحضارة» ومفاهيمها.

يقول لوسيان فيفر إن من الممكن تقديم الحضارة على أنها حالة موضوعية تستند إلى مراقبة موضوعية. بناء على ذلك فإن الحضارة هي مجموع القيم السياسية والاجتماعية والأخلاقية التي يمتلكها مجتمع ما بشكل جماعي[9]. تشير الحضارة هنا إلى القيم المشتركة والتجربة التاريخية لمجتمع ما، ولا تتضمن تقيماً يتجاوز ذلك. لكن هذا ليس تعريفاً يوضح وظيفة مفهوم الحضارة. لأن الحضارة في الوقت نفسه هي شيء مرغوب ومبتغى وواجب امتلاكه ومتقدم وأصيل وثمين إلخ. امتلاك الحضارة يعني القدرة على إنتاج القيم. لذلك فإنه بحسب توافق عام تمتلك المجتمعات القادرة على تنظيم نفسها وإقامة نظام وتأسيس منظومة قانونية صفة التحضر، وتحصل على موقع أكثر تقدماً ورفعة من المجتمعات الفاقدة لهذه الخصائص[10].

(9) يضع هانتينغتون تعريف الحضارة في هذا الإطار: «الحضارة هي العامل الثقافي الأوسع الذي يميز الإنسان عن بقية الأجناس. (..) تُعرف الحضارة من جانب العناصر الموضوعية المشتركة من قبيل اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات من جهة، وانتماءات الأنا الخاصة بالإنسان من جهة أخرى. (..) الحضارات هي أكبر «نحن»، نشعر فيها بأننا في بيتنا من الناحية الثقافية، على نحو مختلف عن جميع «الآخرين». صامويل هانتينغتون، *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996)، ص. 43.

(10) لوسيان فيفر، *Civilization: Le Mot et L'Idée* (Paris: La Renaissance de Livre, 1930)، ص. 12.

ما هي الامتيازات والمسؤوليات التي تضفيها حالة التفوق هذه على «المجتمعات المتحضرة»؟ هذا السؤال هو أحد القضايا الخطيرة في إطار نقاشات نظرية الحضارة. هل يكون مجتمع موصوف بالتحضر، المجتمع الإنكليزي في القرن التاسع عشر على سبيل المثال، متفوقاً على المجتمع الهندي الذي يعتبر نصف متحضر لأنه لا يملك منظومة قانونية محددة؟ أجاب المتنورون والقانونيون الأوروبيون في القرن التاسع عشر، بدءًا من جيريمي بنثام وحتى توماس ماكولي، عن هذا السؤال بنعم دون أدنى تردد. لأن أهم معيار للحضارة بالنسبة لهم كان توفر القانون والنظام. ووفقاً لهم فإن القانون الإسلامي والقانون الهندي في المجتمع الهندي الذي تحكمه أقلية مسلمة لم يكونا يملكان مفهوم قانون ونظام يلبي معايير الحضارة الأوروبية. لذلك كان لزاماً على المملكة المتحدة إحضار نظام قانوني إلى المجتمع الهندي، وتأسيس نظام تعليم جديد، وبالتالي ترسيخ فكرة القانون والنظام التي هي مقياس التحضر في المجتمع[11].

يتناول آر. جي. كولينغوود الحضارة تحت ثلاثة عناوين رئيسية هي النواحي الاقتصادية والاجتماعية والقانونية. الميزة الرئيسية للحضارة هي إتاحتها إمكانية إقامة «مجتمع محكوم بموجب القواعد القانونية». تزيل فوقية القانون الممارسات الاعتباطية في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وتضع معياراً يخضع الجميع إليه. المجتمع المتحضر هو مجتمع محكوم بالقواعد القانونية لأن حل الناس مشاكلهم عن طريق التفاوض والمصالحة، وليس الاقتتال، ممكن فقط بفضل المبادئ القانونية. بهذا المعنى تكون الحضارة «عملية الاقتراب من الحالة المثالية» التي يفرزها مبدأ فوقية القانون[12]. لا يلجأ كولينغوود إلى تصنيف المنظومات القانونية ما بين ممتازة ومتخلفة؛ ولذلك فإن التعريف الذي

(11) انظر آدم كوبر، اختراع المجتمع البدائي: تحولات وهم، ترجمة ي. تركمان، (إسطنبول: منشورات İnsan، 1995)، ص. 27–52.

(12) آر. جي. كولينغوود، «What 'Civilization' Means», *The New Leviathan* (Oxford: Clarendon, 1992)، ص. 502–508.

قدمه لا يوحي بعلاقة هيمنة. في المقابل، يصور الكثير من المثقفين والأدباء والسياسيين الإنكليز الهند على أنها بدائية وبلا قانون ولا قواعد ولا فنون. هذه مقاربة ملائمة يتم اللجوء إليها باستمرار من أجل شرعنة سياسات الاستعمار.

في مقالة نشرها بعنوان «الحضارة» عام 1836، يعرف جون ستيورات ميل المنتمي إلى نفس العالم الفكري، الفارق بين التحضر والبربرية بأنه القدرة على الانتظام والقيام بعمل مشترك: «تتشكل قبيلة بدائية (Savage) من حفنة من الأفراد يتجولون أو يعيشون بشكل مشتت في منطقة واسعة. لذلك نصف بالمتحضرة الحشود الكبيرة التي تعيش في وحدات سكنية ثابتة، وتتجمع في البلدات والقرى. تكاد التجارة والإنتاج والزراعة تكون معدومة في الحياة البرية. أما في البلاد المتحضرة فنرى ثمار الزراعة والتجارة والإنتاج. لا تعجب البدائيين مجتمعات بعضهم البعض. لذلك نقول عن حالات تحرك البشر بجماعات كبيرة من أجل غايات مشتركة والاستفادة من التفاعل الاجتماعي إنها حضارية»[13]. أما مسألة ماهية هذه الغايات المشتركة فهو موضوع حافل بالقيم، أكثر منه ملاحظة أنثروبولوجية. هذا أيضاً من المجالات التي أصبحت فيها مفاهيم الوحشية والبدائية والبربرية والتحضر محل نقاش. سنتطرق إلى هذا الموضوع مجدداً.

أخضعت فكرة الحضارة المجتمعات إلى تصنيف تراتبي واستُخدمت من أجل التعبير عن تخلف المجتمعات غير الأوروبية، ولم يكن القانون المقياس الوحيد لهذه الفكرة. اعتُبر العلم والتكنولوجيا والصناعة أيضاً مقياساً للتحضر والحضارة، واستُخدم هذا الثالوث من أجل تحديد مستوى تطور المجتمعات التي بقيت خارج نطاق الثورة العلمية. كان على المجتمعات غير الغربية اختيار سبيل التغرّب من أجل التحضر لأن العلم والتكنولوجيا والصناعة خرجت من رحم الغرب الحديث. وبذلك استُخدم مفهوم الحضارة كأداة مناسبة من أجل

(13) جون ستيوارت ميل، بريت بودين الذي نقل عن «Civilization»، *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009)، ص. 33

شرعنة المركزية والاستعمار الأوروبيين. يلفت جيرالد هيرد إلى هذه الناحية، ويشير في كتاب نشره مطلع الحرب العالمية الثانية بعنوان «Man the Master» إلى كيفية تحول التحضر إلى مرادف لـ «التصنيع» و«المكننة»، فيقول:

«أصبحنا نقصد بالمتحضرين الناس الصناعيين والمجتمعات الممكننة. (..) نصف بالمتحضرين الأناس الذين يستخدمون التقنيات الميكانيكية من أجل السيطرة على العالم الطبيعي. هكذا نصِفهم لأننا نؤمن أن العالم الطبيعي هو الواقع الوحيد، وأنه يتيح الفرصة للاستخدام الميكانيكي، وهذا هو الشكل الوحيد للسلوك. أي سلوك آخر قد ينجم عن وهم، وربما لا يكون سوى موقف وحشي جاهل وبسيط. يعتبر الوصول إلى هذا التصور الواقعي تطوراً وتقدماً وتحضراً»[14].

في هذا السياق، من المسلمات الرئيسية للفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر تصنيف المجتمعات التي لم تطور/ تستطع تطوير أدوات السيطرة على العالم الطبيعي، بأنها بدائية. نشر جيمس فريزر عام 1890 كتاب «الغصن الذهبي» الذي كان له أثر عميق على الدراسات الأنثربولوجية الحديثة. يقول فريزر إن الإنسانية مرت عبر مراحل السحر والدين والعلم البدائي، لتصل إلى عصرنا هذا، وإن اختراق الإنسان العصري العالم الفكري للمجتمعات البدائية صعب إلى درجة الاستحالة. يوضح فريزر أن المجتمعات البدائية سعت إلى السيطرة على الطبيعة من خلال طقوس وسحر وخرافات متنوعة، ويقرّ بوجود منطق داخلي معين لمثل هذه الأعمال. ربما يسعى كاهن أو ساحر قبيلة بدائية عبر طقوس ما إلى إنهاء الجفاف وإنزال المطر ووضع حد لمرض معدٍ. يُعتبر هذا النوع من المعتقدات حالة تعود إلى عهد طفولة الإنسانية عند إخضاعه لنقد العلم الحديث. يقول فريزر إن هذه السلوكيات الممتزجة بالسحر والخرافة تشبه إلى حد كبير «مفهوم السببية الحديث في الفيزياء»، لكن يتم تطبيقها بشكل خاطئ. هناك تشابه

(14) جيرالد هيد، *Man the Master* (New York: Harper and Brothers, 1941)، ص. 25.

ملفت للنظر بين محاولة الإنسان «البدائي» توجيه الطبيعة وفقاً لرغباته، وسعي الإنسان الحديث إلى السيطرة على الطبيعة باستخدام وسائل تكنولوجية[15].

إلى جانب العلم والتكنولوجيا والصناعة، اعتُبرت طريقة الإنتاج الرأسمالي أيضاً مقياساً للحضارة. انتشر مع الرأسمالية الحديثة تصور حضاري مرتكز على «ريادة أعمال» محورها المنفعة، وتحول جهد الإنسان المنتج للثقافة والتقنية إلى بضاعة تُباع وتُشترى[16]. يؤكد ألبرت شفايتزر أن الزراعة والمهن هي عماد الحضارة، ويقول إن الرأسمالية والتكنولوجيا الحديثة جعلتا الحضارة مستحيلة. وبحسب شفايتزر فإن من غير الممكن التوفيق بين الرأسمالية والحضارة، لأن النظام الاقتصادي الحديث يتحول تدريجياً إلى حضارة الآلة، ويضع الإنسان في نفس مرتبة الوجود مع الآلة التي يصنعها[17]. وهذا ما يكشف حالة ما نسميه الاغتراب.

يطبق ماركس مفهوم هيغيل في «انتقال الروح إلى الخارج وتحولها إلى وجود موضوعي» (*Objectification*) على العمل، ويقول إن النظام الرأسمالي يؤدي إلى اغتراب عميق. تفصل الرأسمالية فصلا قاطعاً بين العمل والرأسمال، وتحيل العمل إلى بضاعة تُباع وتُشترى. يقع العامل/ الكادح (البروليتاريا)، الذي لا يملك رأسمالاً سوى جهده، في حالة اغتراب مع جهده نفسه لأنه لا يعمل لحسابه الخاص، وهو فاقد لحق التصرف بالأشياء التي يصنعها بيده. وعلى حد تعبير ماركس فإن «العمل أصبح شيئاً منفصلا عن العامل وليس جزءًا من طبيعته»[18]. لا يستمتع العامل

(15) جيمس فريزر، *The Golden Bough: The Roots of Religion and Folklore* (New York: Avenel Books, 1981، نشر لأول مرة عام 1890).

(16) يلفت فرناند بروديل إلى هذه الناحية المادية للحضارة في كتابه *Civilisation Matérielle, Economie et Capitalisme, XVe–XVIIIe Siècle* (1979)

(17) انظر أناندا كوماراسوامي، «What is Civilization», *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* (Indiana: World Wisdom, 2004)، ص. 206–208.

(18) كارل ماركس، *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed. T. B. Bottomore ve M. Rubel, (Middlesex: Penguin Books, 1973)، ص. 177.

الذي يعمل بهذه الطريقة، بعمله ويفقد الشعور بالإطمئنان والسعادة. لقد أصبح عمله «شيئاً» منفصلا عنه. نتيجة «تحول الجهد إلى شيء» بهذا الشكل يصبح الناس غرباء عن الأشياء التي يصنعونها بأيديهم. في المرحلة اللاحقة، تصبح الأشياء المصنوعة بيد الإنسان (العلاقات الاقتصادية، القواعد الدولية، المدن الضخمة إلخ) مسيطرة عليه. بهذا المعنى، تحكم الرأسمالية الحديثة والحضارة التكنولوجية على الإنسان باغتراب عميق[19]. لذلك يقول كوماراسوامي «لا يمكن التوفيق بين حضارة حقيقية (..) والثورة الصناعية»[20]. يلفت كوماراسوامي إلى مقولة البندكتيين «*Laborare Est Orare*» (العمل عبادة)، ويقول إن الجهد الإنساني لا يمكن أن يكون ذو مغزى إلا بوجود نقطة مرجعية أسمى من الإنسان.

أدت العلاقة المباشرة القائمة بين التكنولوجيا والحضارة في العصر الحديث إلى نشوء تصور حضاري تقني، وأصبح الاختراع التكنولوجي والقدرة على التقدم مقياساً رئيسياً للتحضر. على عكس التقنيات التي طورتها المجتمعات التقليدية ترتكز التكنولوجيا الحديثة إلى المكننة وبسبب هذه الميزة التي تتعقد تدريجياً، تعرضت علاقة الإنسان مع جهده الذاتي ومع الطبيعة إلى تغير جذري. لا تقتصر التكنولوجيا الحديثة على تغيير علاقة الإنسان بالطبيعة فحسب، بل إنها توجد إمكانيات جديدة وخطيرة فيما يتعلق بـ «الجوهر الإنساني» في الوقت نفسه. خلال اجتماع لجائزة نوبل عام 1955 قال عالم الكيمياء الأمريكي ويندل ستانلي: «ستسلم الحياة قريباً الكائن الحي إلى يد أخصائي كيميائي يمزجه ويجزؤه ويغيره كيفما شاء». لفت هايدجر إلى كلمات ستانلي، وقال إن استماع الناس إلى هذا

---

(19) تقول حنة آرنت إن الرأسمالية الحديثة لم تؤد إلى «اغتراب الذات» (self–alientation) فحسب، وإنما إلى «اغتراب عالمي» (World–alientation) بشكل أعنف، في الوقت نفسه. من العناصر الرئيسية لفكرة الحضارة الحديثة العيش من أجل «الذات» فقط دون إبداء أي اهتمام بالعالم. انظر حنة آرنت، *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958)، ص. 254.

(20) كوماراسوامي، «What is Civilization»، ص. 208.

الحديث بإعجاب هو نذير مصيبة كبيرة[21]. يهدف هذا الموقف حيال الوجود وحياة الإنسان إلى تغيير الحضارة الإنسانية عن طريق التكنولوجيا. فبحسب تيار «ما بعد الإنسانية»، الذي قادته مجموعة من العلماء في الأعوام الماضية، ينبغي اعتبار إجراء تغيير على البنية الحيوية للإنسان والشفرات السيكوسوماتية (النفسية الجسدية) عن طريق التكنولوجيا الحيوية والهندسة الوراثية، فرصة وبالتالي دعمه. لا بد أنه ليس من الصعب رؤية طبيعة الكوارث الهائلة التي تمهد لها هذه الإمكانيات المتاحة بفضل التكنولوجيا الحديثة، بدءًا من تغيير الشفرات الجينية حتى انتشار أسلحة الدمار الشامل[22].

تحمل كلمتا «Techne» اليونانية و«صناعة» العربية معاني طريقة القيام بعمل ما والفن والتقنية والحرفة، وتشير إلى إمكانية استخدام الإنسان الوسائل التقنية والتكنولوجية دون الاغتراب تجاه نفسه وحيال الطبيعة. بحسب هايدجر ومن اتبعوه من المفكرين «مناهضي المذهب الإنساني» فإن من الممكن استخدام التقنية والوسائل التكنولوجية دون أن نفقد صفتنا الإنسانية وحقنا في التصرف. لكن يتوجب اتخاذ موقف مختلف إزاء الأشياء والوجود من أجل ذلك. للتعبير هذا الموقف، يستخدم هايدجر كلمة *Gelassenheit* ، بمعنى «السماح للكائنات بأن تكون كما هي»[23]. استخدم المتصوفون المسيحيون من أمثال ميستر إيكارت كلمة *Gelassenheit* للتعبير عن موقف «السماح للكائنات بأن تكون كما هي». بناء على ذلك، لا يتخذ الإنسان موقفاً من قبيل السيطرة والتغيير والحصول على ما يريد عنوة في علاقته مع التراب والهواء والماء. ولا يرى نفسه سيداً عندما

(21) مارتن هايدجر، *Discourse on Thinking* (New York: Harper Torchbooks, 1966)، ص. 52

(22) يعارض هابرماس بشدة هذا التوجه في علوم الطب الحديث، في كتاب له بعنوان *The Future of Human Nature* (Polity, 2003). للاطلاع على تقييم للأدلة الرئيسية لهابرماس انظر إبراهيم قالن، «'All too Human' and That is the Problem», *Sacred Web*, sy. 13 (July 2004)، ص. 153–158.

(23) هايدجر، *Discourse on Thinking* ، ص. 54. يتناول هايدجر مشكلة التكنولوجيا مرة أخرى في كتاب آخر: *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper, 1977).

يتعامل مع الكائنات الأخرى. يعيش بسلام مع الوجود لكن يتصرف بحيث يضمن حريته ومستقبله. بذلك يمكن للإنسان أن يعيش بسلام تجاه الوجود دون أن يفقد ما يتصف به من كونه ذاتاً.

يرسخ هذا الموقف، الذي يمكننا تعريفه في الفكر الإسلامي بأنه «التجرد عن الوجود»، تقبل الموجودات كما هي- أي كما وُهبت إلينا ووُضعت أمانة في أعناقنا- من جهة، ويحمي حرية الإنسان في مواجهة الأشياء والأغراض من جهة أخرى. يمكننا المحافظة على الموجودات كما هي والحيلولة دون سيطرة التقنية والتكنولوجيا علينا، فقط عندما نكون في مثل هذا الموقف من التجرد والصفاء والتزكية والتطهر. لذلك يتوجب علينا أن نتخلى عن ادعاء الفلسفة الإنسانية الحديثة القائل إن «الإنسان يشكل الأساس لذاته»، وأن نرسخ تصرفاتنا من خلال تقبل إطار مرجعي أعلى وأسمى. بهذا المعنى، لا يمكن دراسة تصور الحضارة التكنولوجية بمعزل عن الفرد الحديث وموقف الذاتية (Subjectivity). يدعي الفرد الحديث أنه عندما يجعل من نفسه «ذاتا» فإن الكائنات تكتسب معنى بفضل «حالة الذاتية» (*Sub–Jectum*) هذه. وكلمة «الذات» (*Subject*) مشتقة من كلمة (*Sub–Jectum*) وتعني «ما هو كامن وراء شيء ما» (*Under–Lying*). الانحراف الرئيسي للفلسفة الإنسانية هو اعتبارها الفرد الحديث «الجوهر الكامن وراء كل شيء»[24]. لا مفر من أن يصبح العالم ذا مركزية إنسانية ومكاناً أنانياً بالتدريج. ومن نتائج هذا الانحراف الرئيسي أن التصور الحضاري الحديث يكتسب صفة ترضي رغبات ومتع الإنسان أكثر من العقل والمصلحة. كذلك لا مفر من قتل الطبيعة وحدوث كوارث بيئية كبيرة في نظام عالمي يضع كل شيء تحت إمرة الإنسان ويجعل هذا الأخير عبداً لرغباته وأهوائه. أكبر تناقض للفلسفة الإنسانية هي أنها بينما تضع الإنسان في مركز كل شيء، تملي شكل وجود يلغي معنى وإمكانية أن يكون المرء إنساناً.

(24) من أجل تحليل حول هذا الموضوع انظر آلان رونو، *The Era of the Individual: A Contribution to a History of Subjectivity* (Princeton: Princeton University Press, 1997)، ص. 3–28.

الحضارة، التقدم والانحطاط

مفهوم التقدم هو واحد من أقوى أفكار الحداثة، ويعتبر أيضاً أحد المعايير الرئيسية للحضارة. القضيتان الرئيسيتان لفكرة التقدم هما الاعتقاد بأن الحاضر «أفضل» من الماضي والمستقبل أفضل من الحاضر، والفكر القائل إن التقدم غير قابل للرجوع (*Irreversible*). لا يستطيع البشر أن يغيروا هذا المسار القسري للتاريخ، لكن في المقابل يمكنهم إدراكه. لذلك يعتبر حدث التقدم حقيقة قسرية، ومسألة معرفية يمكن إدراكها بالعقل، في نفس الوقت[25].

إدراك مفهوم التقدم مرتبط بماهية «الأفضل» في التعريف المذكور سالفاً. يتم تصوير التطور بالمعنى المادي والتقني والتكنولوجي على أنه من أهم الخصائص المميزة للتقدم. لا مفر من وجود تقدم ونمو وتطور يستند إلى الخبرة في تاريخ الإنسانية (Cumulative). مع تزايد عدد السكان يتوجب على الناس، حتى لو لم يبذلوا جهداً خاصاً، أن ينتجوا ويستهلكوا بشكل أكبر مقارنة مع المجتمعات السابقة. النتيجة الأكثر طبيعية وحتمية لذلك هي التطور والنمو الحاصلان في مجالات مختلفة.

لكن لا يمكننا الوصول إلى مفهوم «الأفضل» المتمركز في صميم فكر التقدم من خلال تحليل نقوم به على هذا المستوى فقط. لأن فكرة التقدم بالمعنى الحديث تعبر عن ما هو أكثر من تزايد الإمكانيات التقنية والتكنولوجية بشكل تراكمي. نتحدث هنا عن مسار نوعي يتعلق بالأساس. اكتسب فكر التقدم ماهية مأساوية مع فكر عصر التنوير، وهو يستند إلى الاعتقاد بأن الإنسانية بكليتها أصبحت في مستوى أفضل وأروع من العصور السابقة في مجالات من قبيل التفكير والتفكّر والإنتاج العلمي والفني والنظام السياسي والفكر القانوني والمعايير الأخلاقية. أما مسألة ما إذا كان هذا التقدم يتجه نحو مثل أعلى محدد مسبقاً أو منظومة مبادئ فتبقى غامضة. الاعتقاد بأنه متجه نحو الأفضل على أي

(25) انظر تشارلز فان دورين، *The Idea of Progress* (New York: Praeger Publishers, 1967)، ص. 5 وما بعدها.

حال هو قاعدة رئيسية لفكر التقدم العلماني– الإنساني[26].

كانت المجتمعات التقليدية تؤمن بوجود مثل أعلى يتوجب على البشر التوجه إليه، لكنه ليس في مستقبل غامض وإنما في ماض واقعي من الحياة. هذا الماضي هو الفترة التي عاش فيها موسى عليه السلام بالنسبة لليهود، وعيسى عليه السلام بالنسبة للمسيحيين، ومحمد صلى الله عليه وسلم بالنسبة للمسلمين. ما يميز كل العصور الذهبية هو أنها تشكل مثالاً أصلياً لا زمني وغير مقيد بالتاريخ، على الرغم من أنها كانت في فترات زمنية معينة. على سبيل المثال، عاش النبي محمد صلى الله عليه وسلم في القرنين السادس والسابع في شبه الجزيرة العربية، وهذه واقعة تاريخية. كل تفاصيل حياته الأخرى بهذا المعنى هي موضوع أبحاث تاريخية. لكن ما يضفي مغزى على تفاصيل حياته هو أنه حمل رسالة إلهية، أي اكتسابه صفة لا زمنية تتجاوز التحليل التاريخي. بالنسبة لأي مسلم، ليس هناك زمان «أفضل» من النبي محمد صلى الله عليه وسلم وعصره. ولهذا السبب أيضاً ستبقى حياته «خير قدوة» (أسوة حسنة) للمؤمنين مهما كانت الظروف التاريخية والاجتماعية. معايير التصور الأخلاقي الحضاري الإسلامي موجودة في «اللحظة التاريخية» التي وجهها الوحي والنبوة، وليس في مستقبل موجود أو متخيل.

عند النظر من هذه الزاوية، لا يمكن عكس سير التاريخ بالمعنى المعياري، والادعاء بأن كل شيء يسير نحو الأفضل دائما. لذلك عارض مفكرون من أمثال أفلاطون وابن خلدون وفيكو ونيتشه وشبنغلر فكرة المسار المستقيم للتاريخ، وفضلوا التصور الدائري له، وفق مسوغات مختلفة. بحسب هذا الفكر فإن التاريخ يسير وفق خطوط دائرية، أكثر من تقدمه في خط مستقيم في منحى جيد أو سيئ بالمعنى المطلق. وسير التاريخ هذا حافل بالتقلبات والعودات

(26) يقول نيسبت إن فكر التقدم استند إلى الفكر الغربي قبل الحداثة لكنه تعرض لتحول في النواحي الرئيسية بعد عصر التنوير. انظر روبرت نيسبت، *History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980)، ص. 4 وما بعدها.

ونقاط التحول والتكرارات والرجوع إلى البداية. قد لا يكون السير جيداً أو سيئاً بذاته. ربما تكون حادثة أو فترة في الماضي، على صعيد التسلسل الزمني أفضل وأهم وأثمن من الناحية الأخلاقية والمعيارية من حادثة أو فترة في الحاضر أو المستقبل.

في المقابل، أصبحت فكرة التقدم معتقداً، وهي من الوسائل التي تلجأ الحداثة العلمانية إليها باستمرار. تتكون رواية *The Screwtape Letters*، لسي. إس. لويس، المحبوكة بذكاء والمسلية، من رسائل يوجهها شيطان خبير ومحنك إلى آخر شاب ومبتدئ. يشاطر الشيطان الخبير سكروتيب رفيقه المبتدئ وورموود، في هذه الرسائل التي يتبادل فيها الخير والشر والأبيض والأسود الأدوار، «تجربته الغنية» في مجال إغواء البشر. من الوصايا التي يؤكد سكروتيب على أهميتها استبعاد كلمات مثل «الحقيقة» و«الصدق» و«الوفاء» و«الباطل» و«الذنب»، من المعاجم واستبدالها بكلمات مثل «مفيد» و«مجدٍ» و«مثمر» و«برأيي». بذلك سيبتعد الإنسان عن حقيقة تتجاوزه، ويبدأ العيش في عالم وهمي ونسبي ومبني على الذات. يوصي الشيطان الخبير في هذا الإطار بكلمتين هما في الوقت نفسه مفهومان محوريان للحضارة الحديثة: التقدم والتنمية[27].

تلفت روث ماكلين إلى المجالات المختلفة لتطبيق فكر التقدم، وتتحدث عن مستويات أربعة مختلفة للتحليل: «لا يشكل القول بحدوث تقدم تكنولوجي مسألة خلافية على الإطلاق. وليس القول بحدوث تقدم فكري أو نظري محل نقاش بنسبة كبيرة. القول بحدوث تقدم جمالي أو فني هو قضية خلافية جزئياً. أما القول بحدوث تقدم أخلاقي فهو قضية خلافية إلى أبعد الحدود»[28]. يمكن أن يساعدنا فصل ماكلين هذا بين المستويات الأربعة على فهم فكرة التقدم ومفهوم الحضارة على حد سواء. لأن تعريف الحضارة بأنها مسار تطورات

(27) سي. إس. لويس، *The Screwtape Letters* (London: HarperCollins Publishers, 2001)، (نشر أول مرة عام 1952)، ص. 46.

(28) روث ماكلين، «Moral Progress»، *Ethics* 87, no 4 (1977)، ص. 370.

وتقدمات تجري في مستوى واحد له محاذير واضحة للعيان.

هل يتقدم الإنسان حقاً في كافة المجالات؟ ما هو معيار هذا التقدم؟ وإذا كان التقدم مقتصراً على مجالات معينة أو كانت سرعة ونطاق وماهية التقدم تختلف من مجال لآخر، فكيف يمكننا تحديدها؟ سادت فكرة أن الإنسانية تتقدم في خط واحد وأن أوروبا تقود هذا التقدم، حتى أواسط القرن العشرين، ولم يبدأ التحري حول الفكرة سوى في الأعوام الماضية. هيردر هو واحد من بضعة مفكرين بدأوا يتساءلون حول هذه المسلّمة في القرن التاسع عشر. على عكس معاصريه، يعتقد هيردر أن «ما هو جيد» منتشر في الأرض كلها، ويتساءل: «لماذا يكون أقصى غرب نصف الكرة الأرضية الشمالي (أوروبا الغربية) فقط مهد الحضارة؟ هل الوضع هكذا حقا؟»[29].

بدوره، يتناول كانط التساؤل حول ما إذا كانت الإنسانية تتقدم ككل، في رسالة بعنوان «سؤال قديم يعود إلى الواجهة من جديد»: هل العرق الإنساني في تقدم مستمر؟ بحسب كانط السؤال الواجب طرحه هو هل حقق الإنسان تقدماً في التاريخ الأخلاقي وليس في التاريخ الطبيعي. بالنظر إلى خصائصه الطبيعية فإن مسألة تقدم الإنسان والإنسانية من عدمه هي قضية منوطة بالعلوم وخصوصاً علم الأحياء. لكن هذا لا يخبرنا الشيء الكثير عن «التقدم» بمعنى التوجه نحو الأفضل وبلوغ الأكمل وصنع ما هو «أفضل». ولأن التقدم هو مفهوم محمّل بالقيم فإن السؤال الواجب طرحه هو هل تقدمت الإنسانية أخلاقياً أم لا.

من جهة ثانية، يضعنا هذا السؤال في مواجهة مشكلة أخرى. المبادئ الأساسية للأخلاق عالمية وثابتة. بقيت القواعد الأخلاقية الرئيسية على حالها طوال التاريخ المعروف للإنسانية، ولم تلغِ الفوارق الثقافية والجغرافية السريان الكلي لهذه القواعد. مما لا شك فيه أن الفوارق الاجتماعية والثقافية أدت إلى تبني أشكال مختلفة لقواعد معينة. على سبيل المثال لم يتغير أبداً مبدأ أن أفعال من قبيل القتل والكذب والسرقة والنهب والظلم هي أفعال خاطئة وأن من

(29) بودين، *The Empire of Civilization*، ص. 65.

الضروري معاقبة مرتكبيها. يكشف تاريخ النظريات الأخلاقية أن هذه المبادئ بقيت على حالها، وما تغير فقط هو مجالات التطبيق وأشكال التسويغ. بما أن هذه المبادئ ثابتة فإن تقدم الإنسانية أخلاقياً ممكن فقط حين يفضل البشر العيش بشكل أخلاقي أكثر، وليس من خلال تطوير القواعد الأخلاقية. على أي حال، ليس من الممكن وصف التقدم بأنه مسار أفقي ومادي فقط.

بدأ فكر التقدم بوصفه مقياساً للحضارة يفقد بريقه بعد النصف الثاني للقرن العشرين. خيبت الحربان العالميتان وما تلاهما من أحداث، التطلعات بشأن الحداثة، وأدتا إلى بدء مرحلة من طرح التساؤلات الجدية حولها. تناول روبرت نيسبت فكرة التقدم بشكل مفصل في الفكر الغربي، وفي نهاية دراسته يلفت إلى هذه الناحية: «كان الشك في تقدم الغرب مقتصراً على مجموعة صغيرة جدًّا من المثقفين في القرن التاسع عشر، غير أن الشك تعمق في الربع الأخير من القرن وانتشر في أوساط ملايين الناس، وليس بين غالبية المثقفين في الغرب فحسب»[30].

فاقم فقدان الثقة هذا أزمة الهوية التي شهدتها الحضارة الغربية في القرن العشرين، وتسبب في طرح تساؤلات حول الإطار الرئيسي للحداثة. يصور توينبي عاقبة جيله، ويوجز التراجع الاجتماعي- النفسي للحداثة بالقول:

> «كانت تطلعات جيلي أن تصبح الحياة في العالم بأسره أكثر عقلانية وإنسانية وديمقراطية، وأن تتمخض الديمقراطية السياسية، بخطوات بطيئة لكن واثقة، عن عدالة اجتماعية أكثر رسوخاً. كنا نأمل أن يجعل التقدم في العلم والتكنولوجيا الإنسانية أغنى في الوقت نفسه، وأن ينتشر هذا الغنى بشكل تدريجي من أقلية صغيرة إلى فئات كبيرة. تمنينا أن يتم كل ذلك بشكل سلمي. بل إننا اعتقدنا أن الإنسانية تتجه نحو الجنة على الأرض، وأن اقترابنا من هذا الهدف يعتبر ضرورة تاريخية»[31].

(30) نيسبت، *History of the Idea of Progress*، ص. 317.

(31) أرنولد توينبي، *Surviving the Future* (New York: Oxford University Press, 1971)، ص. 106–107.

كتاب أوزوالد شبنغلر «انحطاط الغرب»، هو المؤلف الذي زعزع بعنف إيمان توينبي ومعاصريه بحضارة الغرب وفكرة التقدم. أشار الكتاب، الذي طُبع الجزء الأول منه عام 1918، إلى أن الحضارة الغربية تنهار من الداخل وهي بعد في مطلع القرن العشرين (في أعقاب الحرب العالمية الأولى)، وأدى إلى ظهور أدب «الانهيار» و«انحطاط». يعرف شبنغلر، الألماني النموذجي، مفهوم الانحطاط بأنه تحلل الروح وضيق الأفق الذي يتجاوز فقدان الغرب القوة السياسة أو العسكرية. بل إنه يستخدم لغة أنطولوجية فيقول: «يبدو انحطاط الغرب للوهلة الأولى حدثاً مقيداً بزمان ومكان على غرار انحطاط الثقافة الكلاسيكية، لكن عندما نتناوله كمشكلة فلسفية بكل ثقله، يحتوي هذا الانحطاط على كل مشاكل الوجود الكبيرة»[32]. المسألة الرئيسية هي أن الغرب انتهى من الناحية الميتافيزيقية، ويجري شبنغلر تحليلات طويلة من أجل ترسيخ ذلك. لكن ينبغي علينا أيضاً ملاحظة أن شبنغلر تصرف، في إطار خطاب انحطاط الغرب، بدافع حماية ألمانيا التي فقدت قوتها وهيمنتها. لأنه ينبغي اعتبار فقدان ألمانيا قوتها أمر طبيعي ضمن الغرب المنهار. فانحطاط الأمة الألمانية يتشاطر المصير نفسه مع تراجع المجتمعات الأوروبية. النتيجة المطلوب الوصول إليها هنا واضحة: إذا كان الغرب سينهض ذات يوم فإن ذلك سيكون بفضل الروح التي سينفخها الألمان في الحضارة الغربية.

لم تشهد الحضارة الغربية الانحطاط الذي توقعه شبنغلر، لأنها توجهت إلى حل أزماتها الداخلية عبر أساليب مختلفة. أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية القوة الطليعية للغرب بعد الحرب العالمية الثانية، وهذا ما أدى إلى نوع من الارتياح في التصور الحضاري الحديث. فمن خلال «روما الحديثة» المؤسسة في الولايات المتحدة، تم ترميم وتقوية الإيمان بالحضارة الغربية التي تعود جذورها إلى اليونان القديمة والمسيحية وروما. لكن مؤرخين وفلاسفة من أمثال شبنغلر وهوسرل وتوينبي وهايدجر اتخذوا من مستقبل الحضارة الغربية موقفاً

(32) أوزوالد شبنغلر، *The Decline of the West* (New York: Alfred Knopf, 1926)، ص. 3.

متشائماً أدى في الوقت نفسه إلى فقدان مفهومي الحضارة والتقدم حذتهما الإيديولوجية السابقة.

هناك مثقفون عاشوا مداً وجزراً ما بين امتلاك القوة العسكرية- الاقتصادية المهيمنة والتضحية بالحضارة، ومن بينهم يتمتع نيتشه، الذي ينظر للعالم الحديثة بابتسامة حزينة، بمكانة خاصة. فالشاعر الفيلسوف الألماني يعتبر رائد التشاؤم الثقافي الغربي، ولا يتردد أبداً في التلويح بسيفه الدامي في كل الاتجاهات. عندما قال «هناك عنصر انحطاط في كل شيء يميز الإنسان الحديث» في 1885، كان يهاجم في الوقت نفسه القيم الرئيسية التي أنشأت المسيحية التقليدية وعصر التنوير والحداثة، وليس مسار أوروبا في القرن التاسع عشر فحسب. أعلن المثقفون الأوروبيون والأمريكيون، الذين ساروا على خطاه، أن انهيار الحضارة الغربية مسألة وقت فحسب. من هنا استلهم هايدجر موقفه المناهض للفلسفة الإنسانية، لكنه تسبب بأزمات أخرى جراء علاقاته المشبوهة بالنازية وهتلر. كانت الرأسمالية تعني الانحطاط نفسه بالنسبة لمفكرين ماركسيين من أمثال هربرت ماركوزه. يلخص ماركوزه في عنوان كتابه الشهير «الإنسان ذو البعد الواحد» نموذجاً إنسانياً يبدو عقلانياً وحراً غير أنه أحد أكثر النتائج المؤسفة لحضارة جعلت الإنسان بمثابة العدم. نشر الأكاديمي والناشط الأمريكي ذو الأصول الإفريقية كورنيل ويست عام 1993 كتابه «مسائل العرق» تناول فيه الموضوع عبر الحديث عن آلام السود في الولايات المتحدة ومذهب المتعة الرأسمالي في المجتمع الأمريكي. أصبح انعدام الجذور والوحدة وضيق الأفق وضياع الاتجاه مشكلة عصابية رئيسية للمجتمع الأمريكي بأسره وليس السود المحكومين بموت بطيء في الضواحي فحسب. سيعيش المجتمع الرأسمالي الحديث نهايته العلمانية في نهاية المطاف. ما يجب القيام به هو إعمال الذهن بجدية وإصرار حول صيغة وجود أكثر إنسانية وأخلاقية ومساواة بالمعنى الحقيقي، عوضاً عن محاولة إنقاذ هذه الإمبراطورية الآخذة بالتصدع.

هل يستند النموذج الأصلي للانحطاط والتحلل والانهيار المشار إليه

في مواجهة فكرة التقدم المتكبر واللا مبالي، إلى مسوغات موضوعية أم إلى الملاحظات والتوقعات المتشائمة لمجموعة من المثقفين القانطين؟ عند أخذ الارتقاء الغربي الذي لا يمكن وقفه بعين الاعتبار، هل يمكن أن يكون خطاب الانحطاط خداعاً ثقافياً- سياسياً؟ ليس من السهل الإجابة عن هذا السؤال بنعم أو لا بشكل قاطع. لكن الأمر المؤكد هو حقيقة استمرار زيادة تأثير طراز الحياة الرأسمالي الحديث وعلاقات القوة بزعامة الغرب، بينما ينتشر خطاب الانحطاط ويقع الكثير من الأحداث التي تؤيده. تظهر وجهة نظر المركزية الأوروبية أمامنا في كل المجالات من السياسة إلى الثقافة والفن وكتابة التاريخ والاقتصاد وحتى الإعلام، ويجب قراءة أسباب استمرار الوجود الدائب لوجهة النظر هذه، مع ذلك المسار الجدلي[33].

ظهرت تراتبية الحضارات في هذا المجال كمواءمة لفكرة التقدم ذات المركزية الأوروبية، وأدت إلى إثارة سلسلة من المشاكل المستمر زخمها. يحظى تقسيم تاريخ الإنسانية إلى عصور «قديمة، وسطى، حديثة» بالقبول اليوم دون تمحيص. لا يمكن تطبيق طريقة التقسيم هذه في الحقيقة إلا على جزء من التاريخ الأوروبي، وهي تستند إلى فرضية مرور كل الحضارات بالمسارات التاريخية نفسها. بينما من الممكن وصف الحضارتين الصينية والهندية بأنها «قديمة» سيكون ادعاء مضحكاً القول إنهما مرتا من فترة «عصور وسطى»، عند الوضع بعين الاعتبار المسارات التاريخية للحضارتين المذكورتين. على غرار ذلك، أي فترة من الحضارة الإسلامية تنطبق على العصور القديمة أو الوسطى أو الحديثة؟ ينبغي في الأساس رفض إطار التقسيم الزمني ذو المركزية والتقدمية الأوروبية لكن يبدو أننا لا نملك الأدوات الفلسفية والمفهومية والتاريخية القادرة على القيام بمثل هذه الحملة الآن، فضلا عن فقدان الثقة بالنفس[34].

(33) للاطلاع على تقييم في هذا الخصوص انظر آرثر هيرمان، *The Idea of Decline in Western History* (New York: The Free Press, 1997).

(34) يرفض شبنغلر هذا التقييم بشدة، انظر شبنغلر، *The Decline of the West*، ص. 16.

فكر الحضارة والتقدم لدى المثقفين العثمانيين

يظهر استخدام مفهوم الحضارة بمعنى التقدم والتنمية والتكنولوجيا والغنى والتفوق المادي في مواجهتنا باستمرار في نقاشات المثقفين المسلمين اعتباراً من القرن التاسع عشر. يعرف معلم ناجي، في معجم ناجي المطبوع عام 1894، التحضر بأنه «التمدن، عكس البداوة». التحضر يعني «العيش والتجمع على نحو يوافق التقدم العلمي والتقني»[35]. يقول شمس الدين سامي إن الحضارة تشير إلى نفس معنى التنمية المادية والتقدم، ويتبع في تعريفه طريقاً مشابها لمعلم ناجي: «العيش في حال حسن ورخاء وأمان بالاستفادة كما ينبغي من ثمرات العلوم والفنون والصناعة والتجارة؛ التحضر؛ التقدم»[36].

أقرت الغالبية العظمى من المثقفين العثمانيين بالقوة الاقتصادية والعسكرية للمجتمعات الأوروبية، بيد أنهم لم يعدّوها تفوقاً أخلاقياً ومعنوياً. على العكس، اعتبروا تقدم «الحضارة الغربية» المادي نتيجة وتبعة لانحطاطها المتزامن في المجالات الأخلاقية والمعنوية والإنسانية. لم يتمكن الغرب من إقامة التوازن بين المادة والمعنى، والغنى الدنيوي والإيمان، ولم يهيئ أرضية لارتقاء تيارات كالمادية والوضعية فحسب، بل إنه في الوقت نفسه مهد الطريق أمام مرحلة ستجلب نهاية الإنسانية بأسرها.

في مؤلفه المسمى «الإفلاس الأخلاقي لسياسات الغرب تجاه الشرق»، يخضع أحمد رضا ادعاء الحضارة والتفوق الأوروبيين لانتقاد شديد. يقول رضا إن أي تطور مادي لا يضع الأخلاق هدفاً نهائياً له لا يمكن اعتباره تحضراً. ولا ينكر التسهيلات التي جلبتها الحضارة الغربية إلى الحياة اليومية. لكنه يدرك أن مفهومي الحضارة والتقدم يُستخدمان من أجل شرعنة الاستعمار الأوروبي. وبالنسبة له من غير الممكن وجود قيم من قبيل الأخلاق والفضيلة والعدل والتحضر في السياسية الأوروبية تجاه العالم الإسلامي. توجيه أحمد رضا هذا

(35) معلم ناجي، معجم ناجي، (إسطنبول: 1900)، ص. 600.

(36) شمس الدين سامي، القاموس التركي، (إسطنبول: منشورات Çağrı، 1987)، ص. 1315.

الانتقاد، وهو المثقف المتغرب، جدير بالملاحظة من ناحية إظهار مدى قوة الرابط بين الحضارة والاستعمار في الربع الأول من القرن العشرين[37].

أكد المثقفون العثمانيون على الأرضية الأخلاقية العالية المرتكزة على الإنسانية والمعنويات في مواجهة التفوق التكنولوجي والعسكري للغرب. وعوضاً عن تجاهل الحالة السيئة للعاللم الإسلامي عبر تجريد مثالي، بذلوا جهداً لذكر الخصائص التي يتوجب أن تتوفر في الحضارة الحقيقية. لذلك كان التوازن بين المادة والروح، وبين الغنى الاقتصادي والكمال المعنوي- الأخلاقي، أكثر موضوع يتم التأكيد عليه في هذه النقاشات. يعارض محمد عاكف أرصوي بشدة الحضارة الغربية، التي عرّفها بأنها «وحش وحيد الناب»، بوصفها مشروع إمبريالي، غير أنه اعترف بالتقدم المادي لأوروبا على أنه حقيقة. لكن اختزال الحضارة بالتفوق المادي- التكنولوجي، يعني بالنسبة لعاكف الإساءة للتصور الحضاري الإنساني، حيث يقول: «العلوم والمعارف والتقدم الحضاري والصناعي لدى الأوروبيين أمر لا شك فيه. لكن ليس من الصواب على الإطلاق قياس إنسانيتهم ومعاملتهم للناس بتقدمهم المادي هذا. ينبغي أخذ العلوم والفنون عنهم، لكن لا يجب أبداً الوثوق بهم أو الانسياق وراءهم»[38].

يميز عاكف بوضوح بين العلم والتكنولوجيا وبين الأخلاق والثقافة، ويحث الأجيال الشابة على تلقي العلوم الغربية فيقول:

خذوا علم الغرب، خذوا فنه

اطلقوا للعمل عنانه

فلم يعد العيش دونهما ممكن

لأنه لا قومية للعلم ولا الفن

لكن تذكروا تحذيري قبل قليل

(37) أحمد رضا بيك، الإفلاس الأخلاقي لسياسة الغرب تجاه الشرق، ترجمة زياد أبو ضياء، (أنقرة: منشورات وزارة الثقافة والسياحة، 1988).

(38) محمد عاكف أرصوي، سبيل الرشاد، 1339، ص. 250.

لتكن هويتكم الروحية دليلكم

كي تتجاوزوا كل مراحل التقدم

لأن الأمل بالسلامة دونها عبث

اليابان نموذج يظهر أمامنا في كل مرحلة من مراحل التحليلات هذه، فقد حافظت على أخلاقها وثقافتها، وبذلك لم تعانِ أزمة هوية خلال تقدمها بعد أخذ العلم والتكنولوجيا عن الغرب. هل استطاع العثمانيون صنع التركيبية الكبيرة التي صاغها اليابانيون، أو التي ظن المثقفون العثمانيون بتفاؤل وأمل كبيرين أن اليابانيين صاغوها؟ عند النظر من زاوية التاريخ المقارن لا المجتمع الياباني ولا نظيره العثماني تمكنا من إنجاز مشروع «الحداثة دون تغرّب» الذي كان بمثابة مثل أعلى. كان المثقفون والمسؤولون العثمانيون يريدون الحصول على مكانة في العالم الجديد في ظل التماشي مع روح العصر والمحافظة على التقاليد والأخلاق دون الاستسلام للإمبريالية الغربية، وكان الطراز الياباني بالنسبة لهم نموذجاً متخيلا ومتصوراً ومثالياً. لأن هذا الجيل كان يعيش الآلام الشديدة للاستعمار والعرقية والفلسفة الوضعية والتشتت السياسي، وكان بحاجة إلى بصيص أمل مقنع وحقيقي. تم إنشاء النموذج أو «المعجزة» اليابانية من أجل تلبية هذه الحاجة.

كان المفكرون العثمانيون يريدون أن يكونوا عضوا متساوياً وشريفاً في العالم المتحضر دون التخلي عن الإسلام. كانت مناقشة المسألة من خلال موضوع الحضارة تجلب ارتياحاً جزئياً لأن أكثر المثقفين تغرّباً لم يكونوا متحمسين لتغيير الدين. كان تخلف الحضارة الإسلامية عن أوروبا حقيقة لا يمكن إنكارها. يعبر ضياء باشا، الذي كان ولاؤه قوياً لدينه ووطنه، عن هذا الوضع الحزين بأسلوب لاذع:

تجولت في ديار الكفر فرأيت البلدات والقصور

وطفت في ديار الإسلام فوجدت الخراب والثبور

ليس الإسلام السبب في حال الخراب هذا. ولكن فقدان المسلمين روح

الحضارة وحماستها. أصبحت كلمتا الحضارة والتقدم في القرن التاسع عشر مترادفتين في كافة المجالات تقريباً، ولذلك كانت مقولة «الإسلام لا يمنع التقدم..» تعبيراً عن السعي لإيجاد مخرج مشرّف أكثر منها شعاراً. وتعني أن «الإسلام ليس حائلا أمام التقدم في العلم والتكنولوجيا والاقتصاد والمجالات الأخرى». وهي تعبير آخر عن الاعتقاد بأن الإسلام ليس ضد الحضارة. وعلاوة على ذلك، يجب مناقشة ادعاء الغرب الحضارة، لأن الاستعمار هو وجه الغرب الذي ينظر به إلى الشرق. ليس الدين ما جعل المجتمعات المسلمة متخلفة وإنما التخلف والافتقار في تصورات الدين والعالم. وإذا كان إحياء الحضارة سيتم في العالم الإسلامي فإن ذلك سيكون مع الدين وليس رغم أنفه.

يتحدث نامق كمال عن هذه الناحية متحدياً الأوروبيين فيقول:

أيها السادة! أنى لكم أن تعلموا بأن التقدم غير ممكن في ظل الدين؟ هل لديكم أي علم يا ترى عن أحكام المذهب الذي تتبعونه؟ هل تعتبرون أعضاء الحكومة، المسؤولين عندنا أمام الله وأمام الناس، معصومين كما البابوات؟ هل تضعون العلماء في كفة واحدة مع الرهبان؟ لماذا تخافون؟ أمن ظلمنا للمسيحيين؟ اعلموا أن الجميع متساوون في الحقوق وفق أحكام ديننا. تصوروا أن الإسبان، عندما استولوا على غرناطة، أحرقوا الناس ليجبرونهم على تغيير دينهم. عندما فتحنا إسطنبول منحنا إذنا كاملاً لكل أصحاب المذاهب من أجل إقامة طقوسهم. تقولون إن ملايين الأشخاص في آسيا يضمحلون ومن ذلك تتضح خصائص أحكام الإسلام. لا تعلمون أن اضمحلال الناس ناجم عن عدم اتباعهم لتلك الأحكام. اعملوا فكركم، أليس الإسلام هو من حافظ على مسيرة الحضارة الإنسانية في العالم بعد انهيار الدولة الرومانية؟ (..) ليس هناك أي شيء في الأحكام السياسية الإسلامية يمنع التقدم»[39].

(39) العدد 11 من صحيفة حريت، نقلها كاموران بيراند، تأثيرات فلسفة الدولة في عصر التنوير على فترة التنظيمات (أنقرة: مطبعة Son Havadis، 1955)، ص. 43

دعوة نامق كمال واضحة: تخلف المسلمون لأنهم تركوا أحكام الإسلام. يمر الطريق إلى الحضارة عبر تطبيق هذه الأحكام في إطار قاعدة «لا يمكن إنكار تغير الأزمان وتغير الأحكام». استلهاماً من هذه الفكرة يقول أحمد مدحت أفندي: «.. الإسلام يعني روح الحضارة؛ حسب المرء أن يكون مسلماً حتى يكون متحضرا»[40]. يرى موسى كاظم أفندي الرأي نفسه فيقول: «الغاية الأصلية للحضارة هي أن يعيش كل الناس برخاء وسعادة. وهذا يحصل في جميع المجالات من خلال العدل ومساعدة المرء أمثاله وتفادي كافة العيوب العقلية؛ لا يقوم كل ذلك إلا من خلال دين الحق»[41]. الهدف النهائي لمثل هذه الملاحظات هو المحافظة على إيمان المجتمعات الإسلامية واحترامها لنفسها وثقتها، تلك المجتمعات التي كانت تخسر مواقعها باستمرار على الجبهتين العسكرية والسياسية. لا يعني تحقيق الحضارة الحديثة قفزات في مجالات معينة أن تتخلى المجتمعات المسلمة عن كل شيء. ينبغي الانضمام إلى نادي الأمم المتحضرة دون التخلي عن الانتماء الإسلامي. وفوق ذلك، يتوجب التفاؤل بالمستقبل. أكد المثقفون العثمانيون على فكرة «الوحدة الإسلامية»، وكان مشروعهم السياسي مرتبط بهذا الهدف. يقول أحمد مدحت: «كان المقصود من إطلاقنا اسم 'الاتحاد الإسلامي' على الفكرة المذكورة في البداية، هو اتحاد الأفكار الإسلامية والأفكار الحضارية». يرى نامق كمال الرأي نفسه ويقول: «الاتحاد الإسلامي هو مبادرة لإحياء الحضارة»[42]. هناك أمل بإحياء الحضارة في صميم فكر الوحدة الإسلامية، التي ترجمت إلى اللغات الغربية بـ «Pan-Islamism».

يلفت شمس الدين سامي إلى تعقيدات مسألة الحضارة والتقدم والتقاليد الإسلامية، ويجري محاسبة صريحة وقاسية في سلسلة مقالات كتبها تحت

(40) نقل عنه م. آيدن، الثقافة والحضارة، ص. 383.

(41) موسى كاظم، «علاقة الحضارة بالدين»، إعداد إسماعيل قره، الفكر الإسلامي في تركيا: نصوص/ أشخاص (إسطنبول: منشورات Risale، 1986)، الجزء 1، ص. 59.

(42) نقل عنه م. آيدن، الثقافة والحضارة، ص. 386-387.

عنوان الحضارة. ويقول سامي إن الحضارة الإسلامية حققت نجاحات باهرة في الماضي، لكن لم يبق اليوم حل آخر سوى التغرّب من أجل الحضارة والتقدم. وبحسب سامي فإنه يتوجب التعامل مع تاريخ الحضارة من وجهة نظر مقارنة، لأنه «لا يمكن النظر إلى أي حضارة على أنها كاملة، لكن من المعروف أن البعض منها أكمل والبعض الآخر أكثر نقصانا بالمقارنة مع بعضها البعض». وفي الجملة يعتبر سامي مفهوم التقدم والتاريخ الخطي مسألة أساسية، ويقول إن الحضارة الإسلامية كانت في العصور الوسطى حضارة رئيسية، لكن المشهد اليوم تغير تماماً. تعرض هذا التراث الحضاري للانقراض، وضعُف، وأصبح من الماضي. قد يخرج من يقول إن الحضارة الغربية ستواجه المصير نفسه ذات يوم، بحسب المفهوم التقدمي للتاريخ. لكن شمس الدين سامي يؤكد أن ذلك لن يكون سهلا، لأن الحضارة المعاصرة مبنية على أسس راسخة وعالمية. إلى درجة أن «الحضارة اليوم لا يمكن أن تنهار حتى بدمار أوروبا كلها وليس من خلال دمار باريس أو لندن فقط. لأن ملايين النسخ من الكتب المحتوية على التقدم الحديث للعلوم والمعارف انتشرت في جميع أنحاء العالم. انتشرت الحضارة اليوم لدى الكثير من الأقوام وأفراد الأمة وأهاليها، وفي العديد من البلدان، ولأنها تحيط بكل أنحاء الكرة الأرضية وكافة البشر تقريباً من خلال انتشار أوسع تدريجياً فهي لا تحتاج إلى العلاقة مع الحكومات والحكام ولا إلى الحماية. لذلك فإن تأثير التغيرات والأحداث السياسية ضعيف جداً على الحضارة المعاصرة».

يعتقد شمس الدين سامي أن الحضارة لم تكتسب شكلا عالمياً إلا بفضل الإمكانيات الحديثة، ويؤكد أن المستجدات السياسية لن تؤثر على مسيرة الحضارة. بناء عليه، لن تستطيع الأحداث الكبيرة في السياسة الغربية إزالة الصفة العالمية الجديدة عن الحضارة. وعلى غرار ذلك، لا يمكن للعالم الإسلامي، ولا ينبغي له، أن يبقى خارج إطار هذه المسيرة الحضارية الكبيرة، مهما كانت السياسات التي سيتبعها. أصبح التقدم اليوم مرادفاً للحضارة

الغربية، وليس من سبيل آخر سوى تقبل هذه الحقيقة. والآثار التي تركتها الحضارات السابقة «هي بالمقارنة مع الحضارة الأوروبية كرسوم رسمها طفل بالفحم على الجدار إلى جانب لوحة رسمها الفنان الشهير رفائيل». وهذا الحكم يندرج على الحضارة الإسلامية أيضاً. ربما تعزز إنجازات الماضي وعينا التاريخي والحضاري، لكن «في ظل وجود آثار وأنوار الحضارة المعاصرة المتعاظمة من يوم لآخر، فإن الرجوع إلى تلك الآثار القديمة أو الاكتفاء بها يشبه السعي للاستفادة من ضوء مصباح أمام نور الشمس». ركوب قطار الحضارة المعاصرة ليس بالأمر البسيط. أصبحت المسألة متعلقة بوجود الإسلام: «تخليص الأمم الإسلامية الآن من الجهل وإيصالها إلى الحضارة من جديد هو أول وأكثر شيء يجب أن يفكر به كل ذي حمية يحب أمته ووطنه، لأن وجود وشرف الإسلام في المستقبل متوقفان على ذلك..». يسعى سامي إلى إنقاذ الإسلام والأمة انطلاقاً من قيم الحضارة الغربية المعاصرة عوضاً عن محاولة إنشاء حضارة انطلاقاً من الإسلام. لذلك لا يتردد في التقليل حتى من أبرز نجاحات تراث الحضارة الإسلامية، فيقول: «كما أننا لا نستطيع القضاء على الملاريا بفضل طب ابن سينا، لا يمكننا تسيير قطار أو سفينة بخارية، ولا استخدام التلغراف من خلال كيمياء الجاحظ وحكمة ابن رشد». بعد هذه العبارات التقدمية المدهشة يصدر شمس الدين سامي حكمه النهائي فيقول: «لذلك إذا أردنا التحضر علينا ترك الاشتغال بمؤلفات العلماء المسلمين لعلماء التاريخ والمؤلفات القديمة، وأخذ العلوم والفنون عن الحضارة الأوروبية المعاصرة».

بعد إصدار الحكم النهائي بأن اتباع الحضارة الأوروبية هو الحل الوحيد، يعلن شمس الدين سامي عن وصفة التقدم في هذا الطريق: التخلص من الجهل والتعصب. ينبغي التخلص من التعصب والتطرف واحتضان العالم الجديد بلا تردد كي يتقدم العالم الإسلامي ويتحضر ويعود قوياً من جديد. «.. التعصب هو صدأ يصيب الدين. كما أن الصدأ يلتهم ويفني أصلب أنواع الفولاذ خلال

مدة قصيرة جداً فإن التعصب يلطخ حتى أصح الأديان ويتسبب في تخريبها. ينبغي إزالة صدأ التعصب عن الدين حتى يتم تنقيته ويتألق بنفسه، وبالتالي تأمين المستقبل»[43]. من يمكنه أن يعارض التخلص من الجهل والتعصب؟ ليست هذه هي المسألة بطبيعة الحال. يضفي سامي على هذه الكلمات معنى جديداً ليصل في الحقيقة إلى النتيجة التالية: الجهل والتعصب هو معارضة التأورب!

كما يلفت إسماعيل قره، فإن اختزال طب ابن سينا بمعالجة الملاريا، وكيمياء الجاحظ وحكمة ابن رشد بالقطار والسفينة البخارية والتلغراف، يشير إلى انكماش وافتقار ميتافيزيقيين كبيرين يتجاوزان القصور التقني. من أبرز نماذج فكر الانسلاخ الراديكالي ترك التراث الفكري والحضاري الإسلامي جانباً بشكل كامل، من أجل حل المشاكل العملية والمستعجلة. الأمر يتعدى مسألة رفض التراث. أما الادعاء الخطير حقاً فهو أنه لم تعد هناك حاجة إلى الميتافيزيقيا والحكمة من أجل الالتحاق بركب حضارة العالم الجديد[44].

في مواجهة أنصار التغريب الراديكاليين أمثال عبد الله جودت الذي يقول: «ليس هناك حضارة ثانية؛ إنما هي الحضارة الأوروبية فحسب. علينا أن نشبهها بالوردة وأشواكها»[45]، كان رد مفكرين من أمثال محمد عاكف أرصوي وسعيد حليم باشا واضحاً وشديداً. يعرف سعيد حليم الإعجاب الأعمى بأوروبا/ الغرب على أنه مرض يصيب المثقفين وينتشر بسرعة فيقول: «فقدت شريحة من المثقفين شخصيتها تحت تأثير الحضارة الغربية وابتليت بالإعجاب بالغرب إلى درجة تجاوز الحدود. الأدهى من ذلك أن هؤلاء المثقفين يرون أن انتشار هذا المرض الذي أُصيبوا به، في البلاد بأسرها هو الحل لتحقيق الاستقلال

(43) للاطلاع على الفقرات المقتبسة من شمس الدين سامي انظر إسماعيل قره، التأورب مع البقاء مسلماً: الدين والسياسة والتاريخ والحضارة في الفكر التركي المعاصر (إسطنبول: منشورات Dergah، 2017) ص. 250–266.

(44) إسماعيل قره، التأورب مع البقاء مسلماً، ص. 248–249

(45) عبد الله جودت، «شيمة المحبة»، اجتهاد، 89، 16 القانون الثاني، 1329، ص. 1984.

الوطني»[46]. ويتوخى محمد عاكف دائماً جانب الحذر بخصوص الحضارة الأوروبية فيقول: «ليست الحضارة الأوروبية حضارة فاضلة أو حقيقية أو إنسانية»[47].

يلخص عثمان طوران، أحد الوجوه الهامة للفكر اليميني في تركيا، المسألة من وجهة نظره على النحو التالي: «أصبحت الحضارة الأوروبية حضارة عالمية بفضل العلم الراقي والاكتشافات الرائعة ومستوى المعيشة المتألق.. على الرغم من هذه الاكتشافات المدهشة ومستوى المعيشة المرتفع إلا أن هذه الحضارة لم تستطع مع الأسف إبداء النضوج نفسه من الناحية المعنوية؛ ووصلت إلى نقطة تحول وزوال. (..) أصبحت البشرية غير قادرة على الوقوف على قدم واحدة مع هذه الحضارة أسيرة المادية. خيم اليأس والقلق والاضطراب على العالم بالرغم من كل الرخاء والإمكانيات المادية»[48]. يتطرق طوران إلى ناحية هامة حين يقول إن التوتر بين التطور المادي والراحة المعنوية هو الصفة الرئيسية للحضارة الحديثة التي يقودها الغرب. أشار المثقفون الغربيون أيضاً إلى هذه الأزمة العقلية- المعنوية. لكن الادعاء بأن القصور الوحيد أو الخطأ الرئيسي في الحضارة الحديثة هو الأخلاق- المعنويات هو تبسيط للمسألة. لأن الحضارة تصبح ذات مغزى حين يتم تناولها عبر الكثير من المجالات في آن معاً، من تصور الوجود إلى النظرة العالمية والتمدن والجمالية وبطبيعة الحال الأخلاق والمعنويات. القول إن الحضارة الغربية قاصرة فقط من الناحية الأخلاقية- المعنوية يعني التغاضي عن البنية المعقدة والمتعددة المستويات لمفهوم الحضارة.

يقر علي فؤاد باشغيل أن للحضارة الغربية أوجها مختلفة انطلاقاً من فكرة أن

(46) سعيد حليم باشا، أزماتنا وآثارها الأخيرة، إعداد م. أرطغرل دوزداغ، (إسطنبول: منشورات İz، 1993)، ص. 61.

(47) محمد عاكف أرصوي، «من منبر نصر الله»، سبيل الرشاد (1339) الجزء 18، رقم: 464، ص. 392.

(48) عثمان طوران، الدين والحضارة في مجراهما التاريخي (إسطنبول: منشورات Boğaziçi، 1998)، ص. 17.

الحضارة تشكل كلا واحداً. وبالنسبة لباشغيل فإن من الممكن الاستفادة من هذه الحضارة عبر القيام بتحليل وانتقاء حذر. يستخدم باشغيل تشبيها ملفتاًللانتباه، ويقول عن الحضارة الغربية: «على الرغم من نواحيها الشهوانية فهي من الناحية الروحية (معنوية)، بل إنها متدينة»[49]. انطلاقاً من هذه الفكرة يقدم على تحليلات بدرجات متفاوتة حول الحضارة الغربية: «الحضارة الغربية هي كلٌّ واحد مزدهر. لا يوجد من ينكر ذلك. لكن هذه (الحضارة) ليست تركيبة كالتركيبات الكيميائية التي تفقد وجودها وماهيتها عند تحليلها إلى عناصرها. على العكس، هي كلٌّ يمكن الحصول على جوهر نظيف منه عند تخليصه من شوائبه. جوهر الغرب هو أولا تهذيب الشخصية الإنسانية وإحساس أخلاقي راقٍ. وبعد ذلك هو علم ومنهج، فنون جميلة، فلسفة، ثقافة عالية وتقنية. أما شوائبه فهي العبودية للمادة والخلاعة وكل أشكال القذارات»[50]. يمكننا اعتبار مقاربة باشغيل هذه تقيماً انتقادياً ومنصفاً. وفوق ذلك، ينبغي ملاحظة أنه رأى الفنون الجميلة والفكر الفلسفي والثقافة الراقية متجاوزاً النجاحات العلمية والتكنولوجية للغرب. وبناء على ذلك فإن تصنيف حضارة ما على أنها سيئة بالمعنى المطلق ليس مقاربة صائبة ومنصفة.

كانت القضية الرئيسية بالنسبة لمثقفين من أمثال محمد عاكف، إنشاء وعي قوي في مواجهة النتائج المدمرة للاستعمار الأوروبي، والإبقاء على حيوية المقاومة الوطنية. ليست الحضارة التي صورها عاكف بشكل مأساوي على أنها «وحش وحيد الناب»، سوى الإمبريالية الأوروبية بطبيعة الحال. «الحضارة» التي قدمها الغربيون والأتراك المتغربون في ظل مفاهيم كالتقدم والإنسانية والعصرية والجمالية، عبارة عن وسيلة استخدموها لذر الرماد في العيون بهدف ستر وشرعنة السياسات الاستعمارية الغربية. يهاجم عاكف الحضارة الأوروبية

(49) علي فؤاد باشغيل، على طريق الديمقراطية (إسطنبول: منشورات Yağmur، 2017)، ص. 170.

(50) علي فؤاد باشغيل، القضايا الراهنة في ظل العلم (إسطنبول: منشورات Yağmur، 2017)، ص. 149-150.

بضراوة وبلا هوادة:

ابصقوا على من يكيلون ضربات غادرة للأمة!

ابصقوا على خلعاء يصفقون لهم بلا ضمير ولا ذمة!

ابصقوا في وجوه أهل الصليب عديمة الحياء!

ابصقوا على وعودهم التي لا أمان لها ولا بقاء!

انظروا إلى المخلوق الممسوخ المسمى بالحضارة،

ابصقوا على ضمير العصر المقنع، ابصقوا!

على عكس ما يدعيه المثقفون المفتونون بالغرب والفاقدون حرية الفكر، فإن غاية أوروبا ليست جلب الحضارة أو التقدم أو العدل أو الغنى للإنسانية، وإنما تقسيم وتمزيق البلدان الإسلامية:

هكذا ضاعت المغرب وتونس والجزائر!

وها هم الآن يقسمون إيران.

...

أصبح المسلمون بتفرقهم قوم ضعاف

ألا تتداعى أوروبا المتحضرة عليهم وتبتلعهم؟

نرى أشد وأقوى تعبير لصيحة عاكف في مواجهة السياسات الاستعمارية المتبعة عبر خطاب الحضارة، في الفقرة التالية من النشيد الوطني:

لو أحاط الجدار المدرع آفاق الغرب

فإن حدود بلادي في صدري كالإيمانِ الصلب

لا تخف فأنت الأعز وليست لخنقِ الإيمانِ بالغالب

تلك الحضارة التي ما هي إلا وحش وحيد الناب[51]

لا ينبغي اعتبار صيحة عاكف هذه مناهضة تامة للحضارة. فعاكف يميز

(51) محمد عاكف أرصوي، صفحات، 1990.



محمد عاكف



سعيد حليم باشا



شمس الدين سامي

بشكل واضح بين الإمبريالية الأوروبية وبين الإمكانيات التي توفرها الحضارة الحديثة، ويدعو الأجيال القادمة إلى استخدام وسائل العالم الجديد الاقتصادية والتكنولوجية والتربوية بشكل فعال. ومن الواضح أن هناك جانب ساذج من هذا التمييز بين العلم والتكنولوجيا الغربيين وبين الثقافة والحضارة. لأنه من غير الممكن تجزئة الحضارة الغربية وفق مقاربة «اختيار- اعجاب- أخذ»، وإلا لكان الأمر رائعاً، ولما كان هناك مخاض عسير من أجل الحداثة مع المحافظة على القيم الوطنية. لكن التجارب التاريخية تشير إلى عكس ذلك. وعلى أي حال، فإن المعركة التي خاضها عاكف بجهد يفوق طاقة البشر وبروح مهنية، لم تكن أثراً من آثار عهد دمار وأزمات، وخلفت أثراً عميقاً لدى الأجيال المتعاقبة.

تبنى المثقفون في عهد الجمهورية بنسبة كبيرة العلاقة المباشرة المؤسسة بين الحضارة والتقدم. في مقالة كتبها عام 1938 بعنوان «مسيرة الحضارة»، يتناول حلمي ضياء أولكن مسألة ما إذا كانت الحضارات واحدة أم متعددة. السؤال الرئيسي الذي يطرحه هو على الشكل التالي: «هل الحضارات هي عوالم مغلقة على بعضها البعض؟ أم أن هناك فيها كلها مسيرة حضارية واحدة على الرغم من كل النواحي المتغيرة؟». أما في الحديث عن التحول التاريخي للحضارة/ الحضارات فيطرح سؤالاً يضفي بعداً جديداً على مبحث التقدم: «أليس تحول الحضارات من الغيبي إلى العقلاني واقعة تاريخية؟». تتضمن كلمة «تحول»



عبد الله جودت



نامق كمال

هنا بشكل واضح معاني التطور والتقدم والتنمية والنمو. وإجابة أولكن صريحة على أي حال: «يشكل الانتقال من الحضارات القديمة إلى اليونان، ومن هذه الأخيرة إلى أوروبا المعاصرة المراحل الواضحة جداً لهذه العقلانية». ويخلص أولكن إلى أن مسار العقلانية هذا حرّك العلمانية في الوقت ذاته تحت تأثير الفهم التاريخي الوضعي- التقدمي. وبحسب أولكن فإن «الحضارة الغيبية تمتلك رمزية خاصة بها يستحيل فهمها من الخارج. لكن كلما أصبحت الحضارة عقلانية في التقنية والفكر والفن ألا تكشف عن شخصية تتسم بالعمومية والانتشار، وبالتالي العلمنة؟ كيف يمكننا إنكار الشوط الذي قطعته الحضارة على طريق العلمنة بعد عصر النهضة؟»[52].

كما يشير محمد آيدن، فإن العلاقة التي أقامها أولكن بين عملية الحضارة والتحضر وبين العلمنة ترجع إلى الطروح الرئيسية لنظريات العلمانية[53]. تعتبر هذه المقاربة المسيرة الكبيرة للتاريخ صفحات ميثولوجية ودينية وعلمية (وضعية)، وتتضمن تكهنا يقول إن «العلمنة واجبة من أجل إعمار العالم». غير أن جميع الحضارات الكبيرة في التاريخ عمرت وأنشأت العالم بالاستناد إلى قواعد دينية، ونجحت في إنتاج تجارب حضارية مختلفة. بطبيعة الحال وُجد

(52) حلمي ضياء أولكن، «مسيرة الحضارة»، الإنسان، 15 مايو/ أيار 1938، ص. 88.

(53) محمد آيدن، الثقافة والحضارة، ص. 182 وما بعدها.

من ادعوا إقامة نظام اجتماعي دون امتلاك أي مرجعية دينية. فاعتباراً من القرن التاسع عشر تمت تجربة نماذج المجتمعات الرأسمالية والمؤيدة للسوق الحرة والاشتراكية والشيوعية، التي وضعت الاعتقاد الديني بين قوسين وتأسست على أرضية علمانية. أدت النماذج المذكورة إلى حدوث تجارب مختلفة. بأي حال، رغم كل التخريبات والتجارب المذكورة للحداثة العلمانية لم يكن ممكنا التخلي عن الدين والمبادئ الدينية. تشير تجربة الإنسانية في الثقافة والحضارة والحداثة والعولمة إلى أن مسارٍ تداخل وتفاعل وتحول فيه ما هو علماني وديني، وما هو دنيوي وأخروي. ليس من الممكن اليوم تصنيف المجتمعات الغربية على أنها علمانية خالصة ولا المجتمعات الإسلامية على أنها دينية محضة. رسم التحول الكبير في القرنين الماضيين مشهداً أكثر تعقيداً على صعيد الفكر والتصور والحياة العملية في آن معاً. لكن الخطأ الأصلي لأولكن هو وصفه مسيرة الحضارة وعملية العقلنة بالمعنى الحديث بأنهما مغامرة علمنة قسرية. لا يمكن إثبات ذلك على أنه حكم مطلق أو قسري لا من الناحية المبدئية ولا من الناحية التاريخية. يلخص جميل مريج المسألة بأسلوبه اللاذع فيقول: «أسطورة التقدم كانت حلماً بتحقيق فتوح بالنسبة للحضارة الناشئة. قدوة لا مسوغ لها بالنسبة لمجتمع منحط. أدرك الغرب منذ زمن طويل أن التقدم اللامحدود هو حلم خطير. أما نحن فما زلنا عبيداً لا يرضون بالحرية نسجد لهذا الإله الأجنبي»[54].

التحضر، البربرية، البدائية

يوجه لو جون، الحاكم العسكري لولاية داليانغ عام 847 خطاب تزكية إلى ديوان الإمبراطورية الصينية بشأن شخص اسمه لي يانشنغ، يصفه فيه بأنه امرئ يتمتع بالمؤهلات، ويقترح تعيينه في منصب رفيع. تثير التوصية بهذا المسلم المدعو لي يانشنغ، والذي يعني اسمه «المنتمي للإمبراطورية العربية»، لهذا المنصب الانزعاج لدى المرشحين الآخرين، ويثور الجدل بهذا الصدد. يقول

(54) جميل مريج، المقيمون في المغارة (إسطنبول/ منشورات Ötüken، 1980)، ص. 214.

المرشحون المعارضون: «ليانغ مدينة كبيرة وحاكمها رجل جديد. يستلم منصبه من حاكم صيني، ويقبض معاشه من الشعب الصيني. لكن عندما يقترح مرشحاً فهو يختاره من البرابرة. أليس هناك أي شخص جدير بين الصينيين حتى يُعتبر هذا البربري الشخص الوحيد المؤهل للمنصب؟». يقدم كاتب نص هذه الحادثة تشن آن الإجابة التالية: «أوصى الحاكم بهذا الشخص نظراً لجدارته دون التحري في أصوله. يمكننا التمييز بين الناس كصينيين وبربريين من وجهة نظر جغرافية. لكن عند النظر من الناحية التعليمية لا يوجد مثل هذا التمييز. لأن الفرق بين الصينيين والبرابرة يكمن في القلب، ويظهر نتيجة التوجهات المختلفة. إذا وُلد شخص ما في الولايات الوسطى إلا أنه تصرف على نحو مغاير للآداب وخيار الناس عندها يكون بمظهر صيني ولكن بقلب بربري. وإذا وُلد شخص ما في ديار البرابرة إلا أنه تصرف وفق ما تقتضيه الآداب وخيار الناس، حينها يكون مظهره بربري لكن قلبه صيني»[55].

تتميز هذه القصة بأنها جديرة بالأخذ في الاعتبار من ناحية توضيح موقف الحضارة الصينية من غير الصينيين. مما لا شك فيه أن استخدام التمييز بين المتحضر والبربري من ناحية الوضع الاجتماعي والاختلاف الجغرافي والفصل الثقافي أمر ليس مقتصراً على المجتمع الصيني فقط. هناك مجتمعات أخرى عبر التاريخ وضعت من ليس منها في صنف «البرابرة». وصف الإغريق لغير الإغريقيين بأنهم «برابرة» هو ممارسة شائعة استمرت على مدى قرون. الملفت في القصة أن الكاتب الصيني لجأ إلى التمييز في سياق «المظهر والقلب (الجوهر)».

أطلق الإغريق على من ليس منهم ومن لا يتكلمون اللغة الإغريقية اسم «البربر»، لأنهم كانوا يعتقدون أن هؤلاء يصدرون أصواتاًمن قبيل «بر بر بر...».

(55) تشارلز هارتمان، *Han Yu and the T'Ang Search for Unity*، ص. 159، نقله زفي بندور بينيت، *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China* (Cambridge: Harvard University Press, 2005)، ص. 1–2.

يشكل التوتر بين أثينا ممثلة الحضارة الإغريقية وإمبراطورية «أكامديان» ممثلة الحضارة الفارسية خير مثال على كيفية تحول تصنيفات التحضر- البربرية إلى هوية وتصور للذات. لم ير أرسطو، الذي كان من أبناء ذلك العالم، بأسًا في النظرية التالية: «الأمر المناسب هو حكم الإغريق للبربر»[56].

من الأمثلة على ذلك، والتي تظهر أمامنا في الآونة الأخيرة فيلم «300 إسبارطي»، من إنتاج هوليوود، ويعالج هذا الموضوع بشعبوية متداخلة. يصور الفيلم الإسبارطيين المتميزين بعضلاتهم وروحهم القتالية عوضاً عن الأحاسيس الجمالية، على أنهم متحضرون، ويقدم الفرس بشكل ساخر على أنهم بربر. يعود وصف الإغريق للفرس بأنهم برابرة إلى ماض قديم جداً، ويتميز بخلفيات منها ما هي ثقافية وأخرى تتعلق بالهوية. المؤرخ الإغريقي الشهير هيرودوت من الاستثناءات القليلة التي حاولت البقاء خارج دائرة حملة تشويه صورة الفرس، وتبقى ملاحظاته وتصويراته حول الثقافة الفارسية خارج الميول العامة في تلك الفترة. ولا بد أن هذا هو السبب وراء إطلاق بلوتارخ اسم «صديق البرابرة» (*Philobarbaros*) على هيرودوت[57].

سارت الإمبراطورية الرومانية على خطأ هذا الموقف الإقصائي الإغريقي، واعتبرت الكثير من الأشياء من خارج ثقافة روما «بربرية»، وسعت إلى القضاء على هذه العناصر. بدأت الحرب الرومانية اليهودية الثانية، وهي واحدة من أكبر الانتفاضات في تاريخ روما (الأولى كانت عام 70 وهي انهيار معبد القدس)، مع حظر الإمبراطور هادريانوس عادة يهودية، متوارثة أيضاً في الإسلام. اعتبر هادريان المعروف بإعجابه الشديد بالهلنستية عادة الختان التي يرى فيها الذكور اليهود فريضة دينية، تشويها لجسم الإنسان، ويستنتج من ذلك أنها عمل «بربري». يخالف الختان فكرة «كمال جسم الإنسان» التي ترفعها الحضارة الإغريقية. أدى

(56) أرسطو، *Politics*, (Oxford: Oxford University Press, 1958)، 1252 ب4.

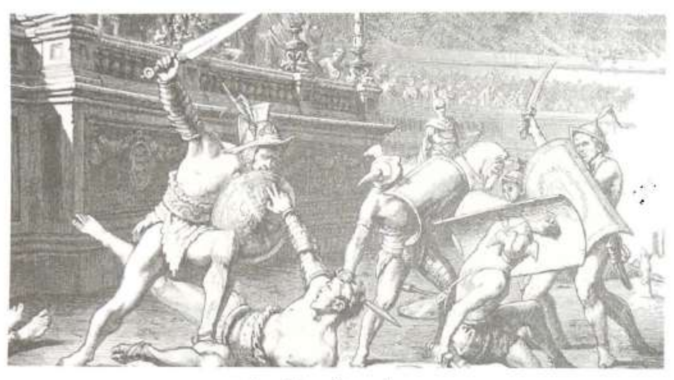
(57) نقلته إيمي شوا، *Day of Empire: How Hyperpowers Rise to Global Dominance –and Why They Fall* (New York: Anchor Books, 2007)، ص. 7.

هذا الحظر إلى إطلاق اليهود حركة تمرد كبيرة على مدى ثلاث سنوات. ونتيجة التمرد قُتل آلاف اليهود، وأُحرقت مئات البلدات والقرى. ولهذا تشير المصادر اليهودية إلى الإمبراطور هادريان بـ«الملعون».

مما لا شك فيه أن الختان لم يكن السبب وراء تمرد اليهود في مواجهة روما. فقد كان السبب الرئيسي للنزاع مشروع الإمبراطور هادريان في جعل أراضي القدس مستعمرة (ولاية) رومانية. لكن الملفت في الأمر هو مفاهيم من قبيل التحضر والبربرية والثقافة الهلنستية والتطرف الديني في صميم مساعي التسويغ هذه. فالبربرية تعبر عن هوية طبقية وإثنية أكثر منها واحدة من خيارات الإمبراطور الروماني.

كان الرومان يعتقدون أنهم أنشأوا حضارة صافية وثقافة راقية، ومن المعروف مدى ولعهم بمصارعة الغلادياتور التي تجعل من العنف والبربرية موضوعاً للاستمتاع والسرور. كان البشر يلقون أحياء في أحضان الحيوانات المفترسة والفتاكة أو يُدفعون لقتل بعضهم البعض وسط تصفيق الحضور في روما حيث كان تقديم متعة إراقة الدماء للرومان أهم وظيفة لحلبات المصارعة هذه. كما كانت حرب (سباق) العربات ذات العجلتين التي تجرها الأحصنة تُنظم لنفس الغاية. كانت السكاكين الحادة المركبة على جوانب العربة تُستخدم في تمزيق أجساد الأشخاص الموجودين في المضمار، وهذا ما كان يحظى بالتصفيق والحماس الشديد. كان الجميع بدءاً من الحاكم إلى التجار والعسكر وحتى المواطنين العاديين يشاركون في هذه الألعاب التي كانت أهم مناسبة للنشاط الاجتماعي والتسلية في حياة المدينة. افتتحت حلبة «كولوسيوم» الشهيرة في روما عام 80، وكانت تتسع لـ50 ألف شخص. ويروى أن 3 آلاف مصارع قاتلوا و9 آلاف حيوان قُتلوا أمام هذا الجمع الغفير. كانت المجازر المرتكبة بذريعة معاقبة المجرمين تحظى بتصفيق وتقدير الحشود. جلسات إراقة الدماء والموت المسماة بـ«الألعاب» هي مسابقات تظهر الطبيعة المدمرة والفتاكة للإنسان بصورتها الأشد وحشية. هذه الألعاب في الواقع هي جزء من شبكة العلاقات والمال والقوة تمتد

من الأرستقراطية إلى الطقوس الدينية وتجارة العبيد[58].



مصارعون في حلبة روما

هل ينبغي اعتبار هذه الألعاب مظهراً لعقلية ما أم حالة عارضة ظهرت في إحدى الفترات ثم اندثرت فيما بعد؟ من الممكن الإجابة عن هذا السؤال بطرق مختلفة. الأمر الهام من ناحية موضوع كتابنا هو تقديس ألعاب الموت والوحشية هذه واعتبارها جزءًا طبيعياً من حياة المدينة، على عكس تأكيد الإمبراطورية الرومانية على الثقافة الراقية والتحضر والقانون. لا يمكن تناول إضفاء الحشود في المدرجات معنى جمالياً على قتل الناس والحيوانات بعضهم في الحلبة، بمعزل عن طبيعة عقلية معينة. على غرار ذلك، كانت الحشود التي تتابع مشاهد الموت وإراقة الدماء، ترى كل شيء مباحاً بدءًا من التردد على بائعات الهوى حتى تناول الطعام إلى التخمة، وهذا ما يمكن اعتباره جزءًا من انحطاط وتحلل الثقافة الرومانية. استخدام الألعاب والمهرجانات المشابهة وسيلة للغطرسة والنفوذ وحشد القوى هو ميزة تظهر أمامنا بكثرة في الحياة الاجتماعية والسياسية لروما. كانت الغاية من الألعاب الممولة من جانب الإمبراطور شغل الشعب

(58) كيث هوبكنز، «Murderous Games: Gladiatorial Contests in Ancient Rome», *History Today*, Vol 33، (6 يونيو/ حزيران 1983)

الفقير والحيلولة دون التمرد ومنح الحشود التي يُطلق عليها اسم «العامة» الشعور بأنها تحظى بالتقدير، وإن كان ذلك لفترة قصيرة.

تفرض ثقافة الخلاعة والمكائد التي طبعت السياسة الرومانية بطابعها، علينا التساؤل حول الخطابات الراقية للثقافة والتحضر. في فيلم الغلادياتور المنتج عام 2000، يقول المصارع وتاجر العبيد السابق بروكسيمو لبطل الفيلم ماكسيموس «اكسب الحشود وعندها ستنال أيضاً حريتك..»، وهي جملة تلخص روما الحقيقية داخل وخارج الحلبة. يمتع ماكسيموس الحشود الهائجة في الحلبة ويكسب ودها، وبالتالي سيفوز بحريته الشخصية من جهة ويكتسب قوة كبيرة من جهة أخرى. هنا بدأت روما بالانحلال: فالشرذمة الساعية وراء المتعة واحتساء المسكرات هي انعكاس صورة روما بجلالها وشقائها. ويمكن اعتبار جهود الكاتب اللاتيني شيشرون لشرعنة ألعاب الغلادياتور انعكاساً لوجهة النظر نفسها. يكشف تحويل دماء وموت الآخرين إلى وسيلة من أجل «الفرجة» والمتعة عن فقدان مفاهيم الثقافة والحضارة والجمالية معناها بعد مرحلة معينة[59].

أصبح استخدام التميز بين المتحضر– البربري منتشراً على نطاق واسع في الغرب من أجل وصف الثقافات والمجتمعات المختلفة، وانعكس أيضاً على المنتجات الثقافية ذات الشعبية. تبدأ كلمات أغنية فيلم علاء الدين، الذي أنتجته والت ديزني عام 1992 كما يلي:

قدمت من بلد، من ديار بعيدة

هناك تتجول جمال القوافل

هناك إن لم يعجبهم مظهرك صلموا أذنيك

نعم شيء بربري.. لكن ماذا أفعل، إنه بلدي[60]

---

(59) للاطلاع على كتابات شيشرون وألعاب روما انظر رولاند أوغيت، *Cruelty and Civilization: The Roman Games* (New York: Barnes and Noble, 1998)، ص. 190 وما بعدها.

(60) بناء على طلب تقدمت به اللجنة العربية الأمريكية لمكافحة التميز عام 1993، تم تغيير الكلمات لتصبح: «هناك الأرض سهلة والجو شديد الحرارة/ نعم إنه شيء بربري ولكن ماذا أفعل، إنه بلدي

تبدو هذه المقاربة الرامية إلى تلطيف البربرية المتخيلة عن الشرق وكأنها مصنوعة لتكون تكرماً على المجتمعات غير الغربية. لا بد أن التعاطف والاهتمام المزعومين تجاه «البري اللطيف» يمتلكان تأثيراً يريح ضمير الرجل الأبيض. لكن تراتبية الثقافات المطروحة للتداول عبر شخصية علاء الدين ليست سوى تعبير جديد عن فكرة الفوقية.

على غرار مفهومي البربري والبري، أصبح مفهوم «البدائي» (*Primitive*) من أكثر العبارات راديكالية للفهم التاريخي التطوري- التقدمي اعتباراً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر. خيمت فكرة تطور العلاقات الاجتماعية البدائية إلى الكيانات الحضارية المعقدة على العلوم الاجتماعية بصفتها واحدة من المسلمات الرئيسية للدراسات التاريخية ذات المركزية الأوروبية. وبينما وضع كتاب داروين «أصل الأنواع» المطبوع عام 1859، الأسس البيولوجية لهذه الفكرة، حدد كتاب هنري ماينه «القانون القديم» المنشور عام 1861، الإطار الاجتماعي والقانوني لها. قال ماينه إن الإنسانية تطورت من «مجتمع المكانة» إلى «مجتمع العقد»، وأكد أن الأفراد المستقلين العصريين يمكنهم إبرام الشكل الذي يريدونه من العقود مع الأشخاص والمجموعات التي يريدونها، بمعزل عن علاقة القرابة أو الميراث أو المكانة. وبحسب ماينه فإن الفرق الرئيسي الذي يميز المجتمع البدائي عن نظيره الحديث هو أن امتلاك الفرد الحديث كيانا مستقلا وقدرته على تحديد العلاقات الاجتماعية عبر توافقات بمعزل عن المكانة الاجتماعية، على عكس الفرد البدائي المعرف وفق علاقات القرابة والمكانة.

حدد نموذج الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر الإطار الرئيسي للعلوم الاجتماعية في أوروبا. بناء عليه فإن الإنسانية تتطور على مر التاريخ من حالة بدائية ومتخلفة وبرية إلى حالة متقدمة ومتطورة ومعقدة وعقلانية، وبذلك تنضج بالمعنى البيولوجي والثقافي. تأسست تحليلات ماركس حول الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية، ومخطط فيبر للعقلنة والتحول البيروقراطي، والمرحلة الانتقالية من الجماعة إلى الجمعية لتونيز، وتحليلات دوركايم حول

الانتقال من المجتمع الميكانيكي إلى المجتمع العضوي، بحيث تشمل التاريخ الإنساني برمته وليس تاريخ أوروبا الممتد على مدى بضعة قرون فحسب. النقطة المشتركة في كل هذه التحليلات هي فكرة أن الإنسانية انتقلت ككل واحد مما هو تقليدي إلى ما هو حديث[61]. في إطار هذه الإشارة، فإن المجتمعات البدائية كانت مجتمعات تعيش بشكل مترحل ووفق قواعد المشاع وتقام العلاقات الاجتماعية فيها بموجب روابط الدم والقبيلة وهي فاقدة لمفهوم وممارسة الملكية الخاصة. لا تقتصر بدائية هذه المجتمعات على علاقاتها الاجتماعية فحسب، بل إنها تظهر أيضاً في عقليتها. وفي المقابل، أنشأ «الإنسان الحديث» مجال حياة لنفسه في ظل العلم والعقل والمنطق والتنظيم العقلاني، وبنى الثقافة والحضارة.

لعبت البدائية بوصفها تصنيف (عقلية بدائية، إنسان بدائي، مجتمع بدائي، قانون بدائي، إلخ) دوراً كعنصر من العناصر المكملة للتيارات الإيديولوجية والعمليات السياسية التي انتشرت في أوروبا خلال القرن التاسع عشر. وكان الاستعمار والتطور والفهم التقدمي للتاريخ يتضمن التسليم بإمكانية التحول في المجتمعات التقليدية («البدائية») فقط عبر تدخلات خارجية راديكالية. تعتبر الهند واحداً من الأمثلة الهامة الواجب إيرادها في هذا السياق. كانت مسألة كيفية إدارة الهند، التي كانت خاضعة للحكم البريطاني، واحدة من أهم مسائل الفكر السياسي والقانوني البريطاني في القرن التاسع عشر. انقسم المثقفون والمسؤولون البريطانيون إلى قسمين بشأن الكيفية الواجب اتباعها في إدارة الهند كولاية مستعمرة، وهي المختلفة والغريبة والساحرة والمتعددة الأديان واللغات وعدد السكان الكبير بالنسبة للأوروبيين. ارتأى المحافظون البريطانيون من أتباع مدرسة إدموند بيرك أن تلعب العادات والتقاليد الهندية دوراً في العملية القانونية إلى جانب القوانين البريطانية (المسلّم بأنها «عالمية»). فقد اقترحت الاتفاقية البنغالية الدائمة الموقعة في 1793 نظاماً قانونياً ليبرالياً جزئياً من أجل الهند،

(61) آدم كوبر، اختراع المجتمع البدائي، ص. 13.

وأوصت بحماية الحقوق الفردية. وهناك مجموعة أخرى تضم مبشرين وتجاراً وموظفين كبار ومفكرين ذوي أفكار راديكالية، أكدت على سياسات «الأنجلزة» بالمعنى المطلق. وكان البراغماتيون البريطانيون يدعون أن تغير المجتمع الهندي ومجاراته الحداثة عبر ديناميكياته الداخلية أمر غير ممكن. اعتقد جيريمي بنثام، أحد رواد المدرسة البراغماتية، أن بإمكانه استخدام الهند كحقل تجارب من أجل تطبيق النظام القانوني الذي طوره. كانت الهند مكانا يمكن فيه اختبار الطروح العالمية للمركزية الأوروبية، علاوة على كونها مستعمرة تدر إيرادات اقتصادية ومكاسب سياسية كبيرة. كما أن الهند المتخيلة في العقل البريطاني كانت تمثل حالة مناسبة من أجل تلبية حاجة الأوروبيين إلى «الآخر القابل للاستخدام»، ولم يكن لها معنى أو أهمية يفوقان ذلك.

توفي بنثام قبل أن ينجز مشروعه. تماماً على غراره، كان وريثه جيمس ميل يعتبر أن تحول الهند وانتقالها إلى الحضارة هو أعظم مهمة في حياته. اعتقد ميل أيضاً أن من غير الممكن للمجتمع الهندي التحول وإنشاء نظام اجتماعي إنساني من خلال ديناميكياته الداخلية. وبرأيه فإن «الهندوس هم أكثر مجموعات العرق الإنساني عبودية روحياً وجسدياً عند التفكير بالاستبداد والرهبانية معاً». يتغاضى ميل عن الاستبداد وأنشطة التبشير التي مارستها الدول الأوروبية على المجتمعات الأخرى، وكان يعتبر إعادة بناء المجتمع الهندي من الألف إلى الياء مهمة تاريخية بالنسبة له: «أعلم أن هذه الفرصة الكبيرة لن تكون في منال الجميع لأنني أعرف أن الهند بحاجة أكثر من جميع البلدان الأخرى إلى قانون. تمتلك الإدارات المطلقة ظروفاً أنسب في تشكيل قانون ما بالمقارنة مع الحكومات المؤقتة»[62].

(62) جيمس ميل (1817)، تاريخ الهند البريطانية، الجزء 2 ص. 167، نقله عنه كوبر، اختراع المجتمع البدائي، ص. 30. من أجل معلومات أوسع عن البراغماتيين البريطانيين ومشكلة الهند انظر إي. ستوكس، *The British Utilitarians and India* (Oxford: Oxford University Press, 1959).

يمضي جون ستيورات ميل، نجل جيمس ميل، قدماً مع هذه المقاربة. يوضح ميل الابن، الذي يعتبر مؤسس الليبرالية الحديثة، رأيه حول الحضارة والبربرية والاستبداد بشكل ملفت في الاقتباس التالي:

> الاستبداد هو منهج حكم مشروع في التعامل مع البرابرة. لكن يتوجب أن يكون الهدف النهائي له تحسين وضع البرابرة وأن تكون الأدوات المستعملة مسخرة لخدمة هذا الهدف. من غير الممكن من حيث المبدأ تطبيق الحرية على الحالة السابقة، إلى حين وصول الإنسانية إلى مرحلة التطور عن طريق النقاش الحر والمتساوي. وحتى ذلك الحين ليس هناك سبيل آخر سوى أن يطيعوا (البرابرة) على نحو ضمني «أكبر» أو «شارلمان» ما. هذا إذا أُتيحت لهم فرصة العثور على مثل هذا الشخص[63].

يقول ميل إنه من غير المقبول ممارسة ضغوط على مجتمع ما وصل إلى مستوى النضج الذي يتصوره في ذهنه. لكن إلى حين الوصول لتلك النقطة يكون الاستبداد والسياسات التي يقتضيها (الاحتلال، الاضطهاد، الاستعمار، الاغتراب الثقافي..) مشروعاً وضرورياً. السؤال الرئيسي هنا هو التالي: من يمكنه أن يقرر بأن مجتمعاً ما، الهندي أو العربي أو الإفريقي على سبيل المثال، وصل إلى مستوى «النضج والتحضر» الموجود في ذهن ميل، وكيف؟ كيف يمكن اعتبار السياسات الاستعمارية المتبعة خلال هذه الفترة مشروعة؟ كانت الغالبية العظمى من المثقفين الأوروبيين في القرن التاسع عشر تشاطر ميل الرأي نفسه. لا يتردد الغرب، الذي يقول إنه يحلم بعالم ليبرالي وتعددي وديمقراطي، في التصرف بشكل غير متحضر وبربري تجاه المجتمعات غير الغربية. بل إنه يدعي أنه يفعل ذلك من أجل خير تلك المجتمعات.

ينبغي ألا تندهش إزاء هذه النتيجة. فتصور الوجود الذي أنشأه عقل

(63) جون ستيوارت ميل، *On Liberty* (1859), (Canada: Batoche Books, 2001)، ص. 14.

عصر التنوير، اعتُبر نقطة الكمال النهائية التي وصلتها الإنسانية سواء بالمعنى الأنطولوجي والمعرفي أم في الإطار التاريخي. ولأن المبادئ والقيم التي أنتجها هذا العقل مقبولة عالمياً لم يشعر المثقفون الأوروبيون من اليسار واليمين بالحاجة إلى مراجعة تاريخانيتهم. اعتقدوا أن الأفكار التي طرحوها ذات صوابية موضوعية ومطلقة على غرار نظرية الكون الميكانيكي لنيوتن. ترسخت النظرة العالمية العقلانية والوضعية والميكانيكية بهذه الطريقة، ولم يكن من المنتظر على أي حال أن تستوعب بالشكل الكافي التصور الكوني الذي أفرزه تراث الحضارات العريقة الإسلامية أو الهندية أو الصينية. وعند الوضع في الحسبان الأجندة السياسية للاستعمار الأوروبي كقوة صاعدة، يصبح اعتبار كل العالم باستثناء أوروبا متخلفاً وبدائياً وبربرياً وبرياً إلخ، وتهيئته للتحضر- أي ليكون مستعمَرا- نتيجة حتمية.

يجدر بنا في هذا السياق الإشارة إلى تعالي سلسلة من الأصوات المعترضة على العقلانية الصارمة والفهم الكوني الميكانيكي لمفكري عصر التنوير الاستبداديين. من النظريات البارزة للرومانسية الفلسفية المناهضة للعقلانية مفهوم «الهمجي النبيل» (*Noble Savage*) المستلهم من مؤلفات مفكرين من أمثال جان جاك روسو. يمثل الهمجي النبيل الطبيعة الإنسانية والخير الفطري على عكس إنسان المدينة الغني لكنه فاسد في الوقت نفسه. إمكانياته المادية قليلة لكنه يعوض ذلك إلى أبعد حد من خلال قربه من الطبيعة. يصوَّر الهمجي النبيل على أنه شخص مثالي، وبينما يعارض مفاهيم الأفراد والمجتمعات البدائية يشكل في الوقت نفسه دليلا على مدى ابتعاد الناس العصريين المدنيين المتحضرين عن الطبيعة وعن فطرتهم الأصلية. السؤال الرئيسي المطروح هنا: إذا كان من معاني الحضارة تصرف الإنسان بالطبيعة واستخدامها فمن يمتلك إمكانية القيام بذلك على النحو الأنسب لطبيعة الأشياء وفطرة الإنسان؟ هل هو الهمجي النبيل الممتهن لأنه بدائي أم الناس المتمدنون العصريون الذين يعيشون غروراً زائفاً وسط العجرفة الدنيئة لحياة المدينة؟

يشير نداء «العودة إلى الطبيعة» إلى حماية النظام الطبيعي الذي خلقه الله، والمحافظة على خصائص الفطرة البشرية في آن معاً. في كتابه المسمى «أصل التفاوت بين الناس»، يتناول روسو تطور الإنسانية من البدائية إلى الحداثة على أنه مسار ظلم وشقاء أنشئ على يد الإنسان. صحيح أن الإنسان البدائي– الهمجي محروم من مجموعة من الإمكانيات والوسائل بالمقارنة مع الناس في المدينة. لكن هذا لا يعني أنه كائن فاقد للفضيلة والأخلاق وبائس. يعيش الإنسان البدائي حياة أكثر تكاملاً على الأقل لأنه يحيا بشكل يتناسب مع الطبيعة ومع فطرته. وفي «خطاب حول العلوم والفنون»، يضع روسو مفاهيم الأخلاق والفضيلة، والعلم والتقدم والحضارة في مواجهته، ويسعى إلى الإجابة عن سؤال «هل تساهم العلوم والفنون في تحسين الأخلاق في المجتمع؟». يتمتع هذا السؤال المطروح كإعلان عن مسابقة أفضل دراسة، بأهمية قصوى من أجل روسو. بطبيعة الحال لا يمكن إنكار الشوط الذي قطعته العلوم والفنون عبر التاريخ. كما أن الإمكانيات التي وفرتها سهلت وأغنت حياة الإنسان. لكن هل ساهمت هذه الوسائط حقاً في حصول الإنسان على قيم من قبيل الأخلاق والفضيلة التي هي الوظيفة والغاية الأصلية له؟ أم أنها تبعد الإنسان المنساق وراء الكبر والغرور والطمع يوما بعد آخر عن قيم من قبيل العدالة والمساواة والاستقامة والسعادة، نظراً لأنها تقوم بتأثير معاكس تماما[64]؟

تدفعنا هذه الملاحظات إلى طرح سؤال رئيسي: هل يمكننا بناء ثقافة وحضارة دون أن نتخلى عن الأخلاق والفضيلة، ودون أن نضحي بحريتنا، ودون أن نهزم أمام التكبر واللطف الزائف؟ هل يمكننا أن نكون «متحضرين» دون خوض صراع مع الطبيعة ودون خيانة فطرتنا؟ يتوجب علينا تقديم إجابات صحيحة عن هذه الأسئلة حتى نتمكن من وضع مفاهيم التقنية والعلم والتكنولوجيا والتمدن والحضارة في الإطار الصحيح، ومن تصور حضارة قائمة

(64) للاطلاع على خطاب روسو انظر https://www.stmarys-ca.edu/sites/default/files/attachments/ files/arts.pdf

على العقل والفضيلة والحرية. وإلا لن يكون بمقدورنا تفادي العبودية للوسائل والآليات التي أنتجناها بأيدينا. والنتيجة الحتمية لذلك هي اغترابنا تجاه أنفسنا وإزاء الطبيعة التي نشكل جزءًا منها. عالم من الثقافة والفنون والحضارة المبنية على الاستهلاك المتعي يودي بنا إلى الانحطاط الأخلاقي والإدمان والفوضى والتعاسة، وليس إلى الفضيلة والحرية والسعادة. في حين أن التحضر ينبغي أن يعبر في جوهره عن عملية انتقالية من «البشرية» إلى «الإنسانية».

يرد مفهوماً «البشر» و«الإنسان» بكثرة في القرآن الكريم، ويشيران إلى مرتبتي وجود لبني آدم. بينما يشير مفهوم البشر إلى ناحية الإنسان المادية والمتعية وكونه فانٍ، يومئ إلى مستوى من الإدراك والوجود ما بين الإنسان والحيوان. أما مفهوم الإنسان فيعبر عن فرد ارتقى إلى مرتبة من العقل والفضيلة والحرية بحيث يكون مخاطب الرسالة الإلهية. تطغى المادة والمتعة، وليس العقل والروح، لدى من بقوا في مرتبة البشر. أما من بلغوا مرتبة الإنسانية فيدركون وجودهم المادي لكنهم يعلمون أيضاً أن لديهم جوهر وغاية يتجاوزانه. يعبر التراث الفكري الإسلامي عن ذلك بمفهومي «مكارم الأخلاق» و«تهذيب الأخلاق». الهدف النهائي لكل الأنشطة العلمية والفنية هو إتمام الأوصاف الأخلاقية للإنسان وتجميلها وتلطيفها وتنزيهها. يقول نبينا محمد صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». تعني الأخلاق الكريمة هنا إقامة علاقة سليمة وفاضلة مع الإنسان والطبيعة والبيئة والمجتمعات الأخرى، باختصار مع عالم الوجود بأسره. التحضر هو مسار محوره القيم والأخلاق، وهو اسم عملية الارتقاء من مرتبة البشر إلى مرتبة الإنسان.

الخطوة التالية هي الوصول إلى مقام «الآدمية». يمثل آدم عليه السلام الإنسان الكامل، فهو خليفة الله في الأرض وكلف بإقامة العدل، وحتى الملائكة سجدوا له. من أهم معالم طريق رحلة الإنسان في هذا العالم هو امتحان آدم مع الشيطان وخروجه من الجنة ليهبط إلى الأرض. هذه الأمانة الملقاة على عاتقه هي في الوقت نفسه إحسان وتكريم. الإنسان بصفته آدمي شخص يرمي

الحبل لالتقاط حقيقة أبدية خالدة في دنيا زائلة فانية. ليس الموطن (*Habitat*) الذي ينشؤه في الدنيا مكانا أو موقعاً ما، بل مرتبة الوجود التي تحقق إنسانيته. تكون الثقافة والفنون والعلوم والجمالية وحياة المدينة والحضارة وما تغذيه من ذوق سليم وإحساس بالرفاهية ذات مغزى وقيمة بقدر ما ترفد هذا الشكل من الوجود. بهذا المعنى، يعبر انتقالنا من البشرية إلى الإنسانية، وعيشنا إنسانيتنا في مرتبة الآدمية عن تطور عمودي، وليس عن عملية تحول أفقية. بهذا المستوى من الإدراك لا يصبح التاريخ خلفنا وإنما تحت أقدامنا.

الحضارة والحداثة

أصبح التحضر مرادفاً للحداثة في تاريخ الفكر بعد عصر التنوير. وبناء عليه فإن طريق الوصول إلى الحضارة بصفتها حالة التطور المأمول، يمر عبر الحداثة. في معرض تناوله مشكلة الثقافة والحداثة في الشرق الأوسط، يقول برنارد لويس إن تركيا تطبق برنامجاً سياساً- اجتماعياً من أجل «الحداثة»، أي أن تكون جزءاً من الحضارة الحديثة»، ويستخدم الحداثة والحضارة كمترادفين[1]. عند الأخذ في الاعتبار أن الحداثة والتغرب يسيران معاً بالمعنى المفهومي والاجتماعي- السياسي، من غير الممكن حالياً القول إن مفهومي الحضارة والتحضر تحرراً من المعاني ذات المركزية الأوروبية.

في دراسة نشرها عام 1961 تحت عنوان «الحضارة العالمية والثقافات الوطنية»، يلفت بول ريكور إلى هذا الخطر، ويقول إن «حضارة مبتذلة» أصبحت معياراً، وهي آخذة في وضع العالم بأسره تحت سيطرتها. ورغم اعتباره أن اكتساب القيم الكونية صفة عالمية هو تطور إيجابي إلا أن ريكور يرى أن هذه «الحضارة المبتذلة» المتصفة بالبلاستيكية/ المصطنعة، والتي أنتجتها الحداثة ووسعت انتشارها، تقضي على الثقافات المختلفة، وهذا واحد من أشد الأخطار في مواجهة الإنسانية[2].

ينبغي الإشارة إلى ناحية أخرى لهذا الخطر الذي لفت إليه ريكور. لا يعني الانتشار العالمي لتطبيقات الحضارة الحديثة أنها تتمتع بقيمة كونية. لأنه

(1) برنارد لويس، Culture and Modernization in the Middle East», *IWM Newsletter*, sy. 66، (أغسطس/ آب- أكتوبر/ تشرين الأول 1999)، ص. 10.

(2) بول ريكور، «Universal Civilization and National Cultures», *History and Truth* (Evanston: Northwestern University Press, 1965), ص. 271-284.

من غير الممكن تقبل كل شيء جعلته العولمة يتنقل عبر العالم على أنه كوني. عند الأخذ بعين الاعتبار الديناميكيات السائرة مع العولمة كالحروب الرأسمالية وتوحيد المقاييس والأدواتية والضحالة الثقافية يتوجب علينا التمييز بين ماهو «عالمي» (*Global*) وما هو «كوني» (*Universal*). مما لا شك فيه أن المنتجات الثقافية والتكنولوجية المتنقلة عالمياً وغير المقيدة بحدود، تتمتع بتأثير بالمعنى العالمي. من الخصائص الرئيسية للعولمة انتقال منتج ما في منطقة واسعة تمتد من الولايات المتحدة إلى الصين وبسرعة كبيرة. لكن من الخطأ اعتبار ذلك دليلا على الكونية. لأن عناصر من قبيل الرأسمالية واقتصاد السوق الحرة والشركات متعددة الجنسيات وصراع الدول القومية على النفوذ، هي ما يحدد الديناميكيات التي أكسبت المنتجات والأفكار والتيارات المتنقلة عالمياً مثل هذه الصفة. فحتى هانتيغتون، الذي طرح نظرية «صراع الحضارات»، يقول إن عبارة «المجتمع الدولي» مستخدمة من أجل إضفاء المشروعية الدولية على مصالح وأعمال القوى الغربية المهيمنة: «تُصور القرارات المتخذة في مجلس الأمن أو صندوق النقد الدولي والتي تعكس مصالح الغرب، للعالم على أنها مطالب المجتمع الدولي»[3].

تشكلت العلاقة التراتبية للمجتمعات غير الغربية مع الحداثة الغربية نتيجة إعادة تأسيس النظام العالمي على يد الإمبريالية الأوروبية أولا، ثم الرأسمالية، وكانت هذه العلاقة تتسم في معظم الأحيان بأنها دفاعية. كان تاريخ الحداثة العثمانية- التركية، بالنظر إلى خطوطها العريضة، تاريخ تأورب/ تغرب، ولذلك فإن مفاهيم الحضارة والتحضر والتمدن استُخدمت في الفكر العثماني خلال القرن التاسع عشر، في سياق المركزية الأوروبية. أما مقياس التحضر فاعتبر «التغرب المبسط» الذي ظهر بشكل عام بعد إصلاحات فترة التنظيمات وانتشر بين شريحة المثقفين. اعتبر المثقفون في العهود الأخيرة للدولة العثمانية أن التغرب هو السبيل الوحيد للتحضر، واقترحوا برنامج حداثة- تحضر انطلاقاً

(3) صامويل هانتينغتون، «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs* 72, no 3 (1993)، ص. 41.

من هذه المسلّمة. كان أحمد مختار باشا يقول: «إما أن نتغرب وإما أن نُمحى». يروي جلال نوري، في كتابه «الثورة التركية» لماذا يتوجب على الأتراك تبني الحضارة الغربية ككل واحد، ويرفض طروحاً من قبيل ارتقاء آسيا. يعتبر جلال نوري دخول الأتراك الحضارة الغربية ضرورة تاريخية، لكنه يرفض بلهجة حازمة تفسير ذلك على أنه انقياد لحضارة أجنبية. وينطلق بيامي صفا، في كتابه «نظرات إلى الثورة التركية» من هذه المسلّمة، ويسعى إلى توضيح الضرورة التاريخية للثورة التركية على أنها حركة تغيير حضاري[4].

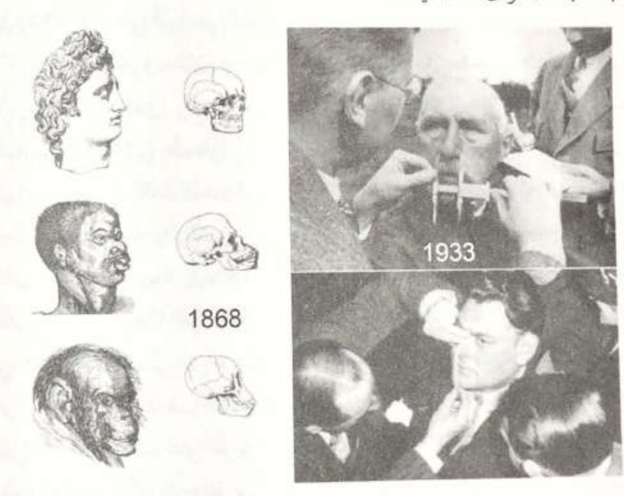
من جهة أخرى، كان من بين أوضح النماذج على الحداثة المبسطة انتشار طراز المعشية الذي راج تحت مسمى «حياة المجتمع الراقي» بين أوساط المثقفين العثمانيين المتغربين، وتحوله إلى أحد المؤشرات على العصرية. ظهر بين بعض سكان المدن توجه إلى ارتداء الزي وتناول الطعام والتوجه إلى الحفلات الراقصة والرقص على الطراز الغربي، وباختصار توجه إلى إحداث آداب معاشرة أوروبية. يتحدث الرحالة الأوروبيون في مؤلفات كتبوها في القرن التاسع عشر عن هذا التوجه بطريقة صريحة. شارك الرحالة البريطاني إي. سلاد في حفلة راقصة على متن سفينة «بلوند» عام 1829. يورد سلاد الملاحظة التالية حول «الموقف المتحضر» للأتراك (جرأتهم): «قبل المغادرة ببضع ساعات أقدموا على ثلاث خطوات على طريق الحضارة: رقصت النساء، واحتسوا الخمر علناً، ولعبوا القمار». أما الرحالة سي. مكفارلين فيربط مباشرة بين التحضر وشرب الخمر، ويقول إنه أُعجب كثيراً باحتساء أتراك كانوا برفقته قرب إزمير الخمر معه واعتبر ذلك «دليلا على أنهم يتقدمون على طريق الحضارة»[5].

---

(4) للاطلاع على ملاحظات جلال نوري إيلري حول الحضارة الغربية والثورة التركية انظر الثورة التركية: مكان الثورة التركية في تاريخ الإنسانية، إعداد أوزر أوزانقايا (أنقرة، منشورات وزارة الثقافة، 2002). يقدم بيامي صفا دفاعاً أكثر تطوراً، ويقول إن الأتراك سيعودون إلى أوساطهم الوطنية بالدخول إلى الحضارة الأوروبية. انظر بيامي صفا، نظرات إلى الثورة التركية (إسطنبول، منشورات Ötüken، 2003).

(5) للاطلاع على الاقتباسات انظر بايكارا، مفهوم المدنية لدى العثمانيين، ص. 24–25

لم تكن القضايا التي أثارت إشكالية حول مفهوم الحضارة بالنسبة للمجتمعات غير الغربية، تقتصر على الزي فحسب. انتشرت فكرة العلاقة بين التحضر والعرق طوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وأدت لولادة نظريات عنصرية في العلوم الاجتماعية. بحسب فكرة «الانتقاء الطبيعي»، التي طرحتها الداروينية، فإن الدخول تحت سيطرة قوة استعمارية هو مصير لا مفر منه بالنسبة للأعراق «الضعيفة».



«العنصرية العلمية»

كما أن الطبيعة تفرض زوال الضعيف وبقاء القوي، فإن الأعراق الضعيفة أيضاً مجبرة على الزوال والدخول تحت سيطرة الأعراق القوية. يدعي داروين أن الانتقاء الطبيعي يسهم في تقدم الحضارة «بقدر لا يمكنكم تقبله». يقدم الجزء الثاني من عنوان كتاب داروين دلائل حول هذه المقاربة: في أصل الأنواع عن طريق الانتقاء الطبيعي - أو بقاء الأعراق المفضلة في أثناء الكفاح من أجل الحياة. يقول داروين، في الطبعة التالية لكتابه إنه يشعر بالندم لاستخدامه عبارة

سبنسر «بقاء الأنسب/ الأقوى» (*Survival of the Fittest*)، لكن الفكرة مدرجة بخطوطها العريضة في الجزء الثاني من عنوان الكتاب.

يعتبر داروين ومن اتبعوه أن الانتقاء الطبيعي وتراتبية الأجناس والأعراق وبقاء الأقوى، قوى دافعة لا غنى عنها من أجل الحرية والتقدم والحضارة. وبغرض تأكيد ادعائه هذا يضرب داروين مثلا ملفتاًللنظر من التاريخ السياسي: «مع أنك لا ترغب بالقبول لكن يمكنني أن أريك ماذا قدم ويقدم الانتقاء الطبيعي من إسهام لتقدم الحضارة. تذكّر أن الأمم الأوروبية كانت في مواجهة خطر الوقوع تحت سيطرة الأتراك قبل بضعة قرون، وكم أصبحت هذه الفكرة مضحكة اليوم! تغلبت الأعراق القفقاسية، الأكثر رقياً، على هذا التهديد التركي الأجوف في صراع الحياة. ستقضي الأعراق المتحضرة في العالم بأسره على الأعراق البربرية المنتشرة بأعداد لا تحصى، في مستقبل ليس بعيداً جداً»[6]. بطبيعة الحال، لم ولن تستطيع أوروبا القضاء على الأتراك والمسلمين. لكن اعتبار الداروينية الاجتماعية ذلك بمثابة حضارة مثالية، أمر جدير بالملاحظة لكونه يكشف أبعاد العنصرية العالمية. بدوره يعتبر الفرنسي غوستاف لوبون، وهو من أنصار نظرية التطور، المسألة ضرورة تاريخية وأمراً يتعلق بالتفوق العرقي والمصير البيولوجي: يجب على الأوروبيين إنجاز «عملهم الحضاري» تجاه الشرقيين والشعوب المتخلفة والبربرية الذين لا يملكون أي شيء من الثقافة أو الحضارة. لكن عند قيامهم بذلك يتوجب عليهم أخذ الأمر التالي بعين الاعتبار: «ظهرت المؤسسات الاجتماعية للبشر على مدى مئات السنين، وهي نتاج عقلية لا يمكن أن تتغير إلا بعد مئات السنين»[7].

بناء عليه، يتوجب استنفار جميع إمكانيات الداروينية الاجتماعية من أجل التقدم على طريق الحضارة. ورغم أن الإمبريالية الأوروبية تعتبر إشكالية

(6) فرانسيس داروين (تحقيق)، *Life and Letters of Charles Darwin*, (Londra, 1887)، الجزء 2، ص. 262.

(7) نقله بيتس، *The False Dawn*، ص. 175.

من الناحية الأخلاقية، إلا أنها في نهاية المطاف عنصر لا بد منه في المسيرة الحضارية للإنسانية. إذا توقف الغرب فإن الإنسانية ستكون محكومة بالموت. يقول جنرال ألماني مستلهماً من هذه الأفكار إن الحرب ليست ضرورية في حياة الأمم فحسب، بل إنها في الوقت ذاته أمر لا مفر منه كي تعيش الثقافة والحضارة. ويضيف قائلاً: «هكذا تجد أمة متحضرة في الجرب أرقى تعبير عن القوة والحياة بالمعنى الحقيقي. (..) تتخذ الحرب قرارات عادلة وصائبة من الناحية البيولوجية، لأن قراراتها تستند إلى طبيعة الأشياء (..) هذه ليست مجرد قاعدة بيولوجية فحسب، إنها في الوقت نفسه ضرورة أخلاقية وعنصر لا غنى عنه من أجل الحضارة»[8]. السند الذي ترتكز إليه هذه الادعاءات هو فكرة أن الرجل الأبيض يمتلك مواصفات التفوق البيولوجي والتاريخي والعقلي والثقافي الكافية واللازمة من أجل حكم العالم بأسره. كان تحول هذه الفكرة في الخطوة التالية، إلى النازية والهولوكوست في ألمانيا هتلر أمراً في منتهى البساطة. ومن مظاهر وجهة النظر هذه اعتبار الأفارقة السود «وحوشاً أو حيوانات أو مخلوقات» (*beast*) وليس بشراً[9].

لم يقتصر الأمر على العنصرية والاحتلال الفعلي والإهانة الثقافية. بل إن الرجل الأبيض، الذي يعتقد أنه متحضر ومتفوق بكل معنى الكلمة، استخدم أناساً يعتبرهم في الدرجة الدنيا من سلّم الأعراق كمعروضات. من أكثر الأمثلة المأساوية والمخزية على ذلك «حدائق الحيوان البشرية»، التي انتشرت في أوروبا وأمريكا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. لم تكن المنتجات الثقافية والطبيعية فقط تُعرض في المعارض الكبيرة في تلك الفترة، بل كان أُناس من أعراق «غير متطورة» يُعرضون في الوقت نفسه. أُحضر أناس من إفريقيا والفلبين

(8) نقلته جيرترود هيملفارب، *Victorian Minds: A Study of Intellectuals in Crisis and Ideologies in Transition* (Chicago: Elephant Paperbacks, 1995) (الطبعة الأولى عام 1952)، ص. 319.

(9) انظر محمد آيدن، الثقافة والحضارة، ص. 208-209.

والقطبين ومن مناطق أخرى، وتلقوا معاملة «نصف إنسان، نصف حيوان»، وكانوا يُوضعون في خدمة محبي الفرجة الغربيين العصريين. كان هؤلاء الناس يُعرضون أفراداً أو أسرًا في العواصم الأوروبية، وكانوا يشبعون مشاعر التفوق لدى الرجل الأبيض العصري، وفي الوقت ذاته كانوا يوفرون الذريعة والمشروعية بشأن استحقاق هذه الشعوب التي أصبحت مستعمرة أوروبية، لهذه المعاملة. من المؤكد أن مجتمعات أنصاف الإنسان والهمجيين المتخلفة إلى هذه الدرجة بحاجة إلى لمسة سحرية من الغرب العصري. وإلاّ فإن حالها المزري هذا سيستمر إلى ما لا نهاية. ربما كان الزوار الذين يشاهدون الحيوانات الوحشية والداجنة وراء الأقفاص في حديقة الحيوانات، يشعرون بنفس الأحاسيس عند مشاهدتهم الهمجيين في حدائق الحيوان البشرية: الشفقة والتعهد والتفضل وحتى الإعجاب الخفي. لأنهم كانوا يعتقدون أن هذه المخلوقات نصف الحيوانية تتمتع بمواصفات خارقة بالمقارنة مع الغربيين العصريين المدنيين اللطفاء الهشين، تجعلها قادرة على العيش في أحضان الطبيعة الوحشية. ولا بد أن تقديم هؤلاء الزوار الطعام والشراب لأولئك الناس من فوق حاجز، وهم في حالة قلق كأنهم يمدون أيديهم بالطعام إلى كلب أو قرد، كان يثير فيهم مشاعر مميزة من الرضى والأريحية. فإشباع الهمجيين القادمين إليهم هو أمر من مقتضيات التحضر الحديث.

كان البشر يعرضون كعناصر معرض إثنولوجي في هذه الحدائق التي كانت منتشرة على نطاق واسع في العواصم الأوروبية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أواسط القرن العشرين. احتفلت الثورة الفرنسية، التي انطلقت تحت شعار «الحرية المساواة الأخوة»، بذكراها المئوية حيث أقيم معرض باريس العالمي عام 1889، وكان فيه «قرية الزنوج» عُرض فيها 400 إفريقي. كما كان يُعرض أشخاص من السنغال والنوبة وجمهورية داهومي ومصر ولابلاند وسكان الأمريكيتين الأصليون وكوريا وأناس ينتمون لأمم أخرى في «بيئاتهم الطبيعية» على أنهم «شعوب مجلوبة» في معارض بهامبورغ ولندن وبروكسل وشيكاغو وجنيف

وبرشلونة. يُعتقد أن أكثر من مليار شخص زاروا هذه الحدائق ما بين عامي 1870 و1940. وكما كان الرومان يشاهدون المصارعين في الحلبة، كان الأوروبيون الحديثون ينشؤون التصور الذاتي الخاص بهم وهم يشاهدون الشعوب المجلوبة من وراء سياج: عصريون متقدمون متحضرون مدنيون أشراف يبدون الرحمة تجاه الأعراق المتخلفة. كان هناك لوحة في معرض ببروكسل عام 1897 تحذر الزوار: «لا تطعموا الكونغوليين، تم إطعامهم».

كانت حدائق الحيوان البشرية تجمع في أوروبا القرن التاسع عشر أربعة عناصر معا: الاستعمار والعلم والعنصرية والرأي العام. كانت البلدان الأوروبية تجلب إلى المعارض شعوب البلدان التي تستعمرها. كان ذلك جزءًا من أعمال الدعاية لفضائل الاستعمار. كانت فروع العلوم كالإثنولوجيا والأنثروبولوجيا والبيولوجيا تحصل على فرصة مراقبة هذه الأعراق المتخلفة، وتعمل بشكل محموم من أجل إثبات تفوق العرق الأبيض. كان تياراً يحدد روح العصر بالمعنى العنصري والبيولوجي والثقافي. إلى درجة أن أحداً لم يكن يعتبر تلك الأفاعيل عنصرية. كانت حصيلة كل ما سبق تشكل رأياً عاماً يؤيد الاستعمار والعنصرية العلمية في أوروبا. كان الأوروبيون المتحضرون يشعرون بأنهم طيبون ورحماء ومحسنون لأنهم يمدون يد العون للأعراق المتوحشة والهمجية والمتخلفة، ويطعمونها في حدائق الحيوان البشرية.

كانت حدائق الحيوان البشرية فعالية تتمتع بشعبية في الولايات المتحدة أيضاً. كان أكثر من ألف إنسان تم جمعهم من قبائل مختلفة في الفلبين يعرضون في معرض سان لويس العالمي عام 1904، على مساحة تبلغ 47 هكتاراً. كانت قرية إيغروت التي تعتبر «الأقل تطورا»، من أكثر الأقسام المرغوبة للزيارة في المعرض. كان الأمريكيون البيض يتوافدون من أجل رؤية «ما تحت الأسفل»، وعلى غرار الأوربيين، كانوا يستمتعون برؤية هذه الأعراق سيئة الطالع في «حالتها الطبيعية». كانت مشاهدة مجتمع يرتدي بضع قطع بسيطة، ويقوم بأشياء غريبة في طقوسه الدينية ويتكلم لغة لا أحد يفهمها ويؤدي رقصات عجيبة، لا



طفلة معروضة في قسم القرية الكونغولية بحديقة الحيوان البشرية في بروكسل، 1958

تختلف عن الفرجة على غوريلا أو أفاعٍ في القفص. كان الكونغولي أوتا بينغا المعروض في معرض سان لويس واحداً من هؤلاء الناس الذي كانوا محط الاهتمام. كان بينغا يجذب انتباه الجميع بطوله القصير وأسنانه المدببة وبشرته السوداء وضحكاته اللطيفة، ووجد نفسه غرضاً معروضاً ذات يوم بينما كان يظن أنه حصل على عمل في حديقة حيوانات برونكس في نيويورك. وضع مسؤولو الحديقة قطع عظام داخل وأمام المغارة التي كان يقيم فيها بينغا من أجل إظهاره أكثر وحشية وخطورة مما هو حقيقة. نشرت نيويورك تايمز الخبر تحت عنوان «الهمجي (رجل الغابة) يشاطر القرود مغارة في حديقة برونكس».

استمر التهافت على حدائق الحيوان البشرية، التي تشكل وصمة عار في جبين الإنسانية، حتى أواسط القرن العشرين. عُرضت قرية كونغولية مجدداً في معرض عالمي بمدينة بروكسل عام 1958، على شكل حديقة حيوان بشرية. كانت إحدى الصور الملتقطة فيها بمثابة رمز يبعث على الخجل على مدار القرن: طفلة إفريقية سمراء في الخامسة أو السادسة من العمر ترتدي زياً غربياً وامرأة


أوتا بينغا معروضاً في حديقة حيوانات برونكس، 1906

أوروبية بيضاء تقدم لها الطعام من وراء سياج. ترتسم سعادة غامرة وابتسامات على وجوه الأوروبيين المتحضرين الذين يتابعون المشهد حولها. تاريخ الحدث: 1958. المكان: قلب أوروبا. كان هذا المشهد المثير للخجل على الصعيد الإنساني والأخلاقي والحضاري يدور في منطقة تعتبر نفسها موطن الحضارة والحرية والكرامة الإنسانية(10).

أثارت هذه العنصرية الممارسة تحت غطاء الحضارة الجدل في تلك الفترة أيضاً. في مؤلف بعنوان «روزنامة تركي» نشره عام 1903، يلفت خليل خالد، وهو من المثقفين المتغربين في أواخر الدولة العثمانية، إلى العنصرية العميقة لدى الأوروبيين ويقول: «تتحدث مقالة وقعت عليها في صحيفة اسمها (*Spectator*) عن أن الأعراق السمراء لا تمتلك القدرة على تبني العادات الحضارية وتضرب مثالاً على ذلك مدحت باشا (1822–1884) حيث تقول إنه كان يمقت الزي الحديث، وكان يكره على الأخص ارتداء البيجاما». يقول خالد إن هذا المثال يستند إلى قناعة عامة لدى الغربيين بخصوص الشرق، ويضيف: «تكتب بعض الصحف الراديكالية أن مسيحيي الشرق المتحررين من النير التركي تحضروا

(10) للاطلاع على حدائق الحيوان البشرية في أوروبا والولايات المتحدة انظر https://news.cnrs.fr/articles/inthe-days-of-human-zoos، و http://www.cbc.ca/natureofthings/features/human-zoos-a-shocking-history-of-shame-and-exploitation

بسرعة إلا أن الأتراك لا يملكون القدرة على التحضر»[11].

تكشف الأمثلة التي قدمها خالد أن مفهوم الحضارة في القرن التاسع عشر استُخدم كأحد أكثر الأدوات فعالية في تصنيف المجتمعات والثقافات على أنها متقدمة أو متخلفة. انتقد خليل خالد البلدان الأوروبية لعدم تورعها عن اتباع سياسات ظالمة بينما تتغنى بأنها بلغت أقصى مراحل التقدم في الحضارة، ويقول إن الغرب يستغل خطاب الحضارة من أجل التدخل في البلدان الإسلامية:

> تهجم علينا الساسة من خلال مصطلحي «الإنسانية» و«الحضارة» عبر ادعاء حماية شعبنا المسيحي. وبهذه الوسيلة أيضاً تتبنى البابوية قضية الإنسانية والحضارة العائدة للمسيحية، وتجد سهولة في تنفيذ مشروع تبديد قدرات وسلطات المسلمين، الذي تخطط لإنجازه منذ مدة طويلة[12].

يدرك خليل خالد أن الوظيفة الأساسية لـ«مصطلح الحضارة» و«مهمة الحضارة» هي شرعنة الاستعمار الأوروبي، لذلك يوجه الخطاب إلى الأوروبيين قائلاً: «ينبغي على الأوروبيين ألا ينسوا بأن الشرقيين، كما هو الحال بالنسبة لهم، مغرمون بحريتهم واستقلالاهم، ويكرهون من كل قلبهم أن تتسلط عليهم دولة أجنبية بمزاعم (النية الحسنة) أو (مهمة الحضارة)»[13]. على الرغم من حالة الحذر هذه، إلا أن خليل خالد يصر على ضرورة أن يكون مفهوم الحضارة هذا التراث والهوية المشتركين للإنسانية بأسرها، عوضاً عن رفضه. لذلك فهو في أول فرصة ينزع ثياب المدرسة التقليدية، ويرتدي فوراً زياً أوروبياً اشتراه من منطقة باي أوغلو «دون النظر أبداً إلى جودته». تكشف هذه الحالة الروحية المتناقضة لخليل خالد عن تداخل مفاهيم الثقافة والحضارة والموضة والحداثة والهوية والذات والآخر، في الممارسات المعيشية. من النتائج البارزة لتاريخ

(11) خليل خالد، روزنامة تركي، ترجمة رفيق بورونغوز (إسطنبول: منشورات Klasik، 2008)، ص. 76–77.

(12) خليل خالد، روزنامة تركي، ص. 185.

(13) خليل خالد، روزنامة تركي، ص. 211.

الحداثة المبسطة لدينا استخدام مفهومي الحضارة والثقافة مكان بعضهما البعض في القرن التاسع عشر والخلط بينهما من حين لآخر[14].

تقدم هذه الناحية لنا فكرة عن التغرب السطحي الذي ظهر في تاريخ الحداثة في عهدي الدولة العثمانية والجمهورية. هناك ميل لاستيعاب وتبني الحضارة الغربية بشكل سطحي حتى في أوساط المثقفين الأتراك الأكثر راديكالية، وهذا الميل ناجم عن كون فكرة الحضارة ترتكز إلى نظرة عالمية. لم يتمكن المثقفون العثمانيون من اختراق النظرة العالمية للغرب وتصوره للوجود بالمعنى الكامل، ولم يرغبوا بتقبله بكليته في الوقت نفسه، وكانوا يعتقدون أنهم سيضمون للحضارة الحديثة عبر تبني العادات الأوروبية المتعلقة بالصناعة والتكنولوجيا والحياة اليومية. لكن ما يصيغ خلفية الحضارات من نظرة عالمية وتصور الوجود والفهم الإنساني، لا يتيح الإمكانية لمثل هذه الممارسات السطحية. لأن الحياة المتحضرة تشكل كلا واحداً بدءا من المستوى السياسي حتى الثقافة والفنون والقوانين. وعندما يتفتت هذا الكل تظهر الأذهان المقسمة والحياة غير المستكملة. هذا هو السبب في كون تاريخ الحداثة التركي تاريخاً لنقاط التحول وأنصاف التركيبات. من أبرز نتائج ذلك تبلور حداثة مبسطة[15].

«الثقافة» ضد «الحضارة»

على الرغم من استخدام كلمتي الحضارة والثقافة أحيانا كمترادفتين، إلا أنهما تنطويان على فوارق هامة. يعتبر بعض علماء الاجتماع والمؤرخين مفهوم الحضارة تصنيفاً مجرداً وتعميمياً، ويفضلون استخدام مفهوم الثقافة عوضاً عنه. هناك طرح انطلاقاً من هذه الفرضية يعتبر أن الحضارة المبنية لا تتصف بأنها ملموسة ومحسوسة ولذلك لن تكون موضوعاً لعلوم الاجتماع، وهذه مقاربة

(14) هذا الجزء مقتبس من «العقل والفضيلة»، ص. 135–136.

(15) للاطلاع على تقييم في هذا الخصوص انظر شريف ماردين، «التغرب المتطرف بعد التنظيمات»، الحداثة التركية (إسطنبول: منشورات İletişim، 2002)، ص. 21–79.

تحظى بالقبول لدى بعض الأوساط الأكاديمية. وفي المقابل تُعرف الثقافة بأنها «نطاق بشري» نشأ عن جعل المجتمعات إياها ملموسة، وبالتالي فهي مقبولة كموضوع للعلوم البشرية[16].

يعتبر إدوارد بورنيت تايلور مؤسس الأنثروبولوجيا الثقافية وأول من استخدم كلمة الثقافة بمعناها الشائع اليوم. يستخدم تايلور كلمتي الثقافة والحضارة كمترادفتين في كتابه المنشور عام 1871 تحت عنوان «*Primitive Culture*». ولأن التعريف الذي وضعه كان موجها للنقاشات حول الثقافة في الغرب لفترة طويلة، من المفيد تناوله هنا بشكل موجز. بحسب تايلور «تشكل الثقافة أو الحضارة عند تناولهما بالمعنى الإثنوغرافي كلا واحداً معقداً يشمل المعرفة والمعتقد والفن والقيم الأخلاقية والقانون والتقاليد والإمكانيات والعادات، التي يحصل عليها الإنسان بوصفه عضو في المجتمع»[17]. كيفية ظهور هذا «الكل المعقد» والعناصر التي يتأثر بها، ومراحل تطوره واستراتيجياته لمواصلة حياته، كل ذلك يشكل المهام الرئيسية للأنثروبولوجيا الثقافية. لكن تعريف تايلور للثقافة البدائية يجعل المسألة مثيرة للانتباه ومعقدة في آن معاً. لأن تعريف تايلور لا يتضمن أي حكم على قيمة ولا ينص على تراتبية ثقافية، للوهلة الأولى على الأقل. بيد أن تايلور، بتأثير من داروين، كان يؤمن أن التطور الاجتماعي معطى مطلق، ويعتقد أن التاريخ والثقافة والمجتمع والحضارة لا يمكن دراستها علمياً إلا من زاوية التطور. وهذا ما يحيل مفهومي البدائي والمتقدم إلى قيمتين مطلقتين، ويجعل من التراتبية الثقافية أمراً حتمياً. وبالنتيجة فإن مفهوم الثقافة في الفكر الغربي الحديث، شأنه في ذلك شأن نقاشات الحضارة، ظهر على أرضية من الاستعلاء العرقي والمركزية الأوروبية، ولم يتمكن أبداً من التخلص من هذه الصفة. بحسب هذه المقاربة

(16) وولف شافر، «Global Civilization and Local Cultures: A Crude Look at the Whole»، *International Sociology*, sy. 16/3 (2001)، ص. 302.

(17) إدوارد بورنيت تايلور، *Primitive Culture* (New York: J. P. Putnam's Sons, 1920)، الجزء الأول، ص. 1.

فإن مفهوم الحضارة، المدرج ضمن مفهوم الثقافة، لا يمكن أن يُعتبر إلا مظهراً وامتداداً لأشكال المعيشة والأحاسيس الاجتماعية. ولأن المجتمعات الغربية متربعة على أعلى سلم التطور الاجتماعي- الثقافي تصبح التراتبية الاجتماعية- الثقافية- الحضارية الإقصائية والعنصرية أمر لا مفر منه[18].

بينما اعتُبرت الحضارة في القرن التاسع عشر مظهراً من مظاهر العقل المجرد والكوني، كانت الثقافة تُعرف بأنها تحول القيم الروحية والمعنوية والخصائص الإثنية الجغرافية لمجتمع ما إلى حالة ملموسة. كانت تعاريف الحضارة في السياقات العلمية والتقنية والتكنولوجية تُعتبر تراكماً كونياً ظهر نتيجة الخبرة التاريخية الطويلة للعقل الإنساني. كانت الحضارة بهذا المعنى تعتبر منفصلة عن الفوارق الثقافية والدينية، وقيمة أعلى منهما. وبحسب قناعة كانت منتشرة في أوساط المثقفين العثمانيين عبر عنها ضياء كوك آلب بشكل واضح، فإن من الممكن، بل الضروري، الفصل بين الثقافة والحضارة الغربيتين. استعار كوك آلب كلمة «حرث» من اللغة العربية من أجل التعبير في اللغة العثمانية عن هذا الفرق، واستخدمها كمقابل لكلمة «kültür» في اللغات الغربية[19]. يستخدم علماء اللغة التركية الأصلية كلمة «ekin» للتعبير عن الحرث/ kültür، التي تعني زراعة الأرض، ومن هذه الناحية فهي تختلف من مجتمع لآخر و«من أرض لأخرى». وفي المقابل فإن الحضارة تتصف بالعمومية والكونية أكثر بالمقارنة مع الثقافة لأنها تعبر عن التقدم في التقنية والعلم اللذين أنتجهما العقل المشترك. بينما

(18) وُجهت انتقادات شديدة إلى هذا الطراز من المقاربات التي تعتبر الثقافات غير الأوروبية متخلفة وبدائية. ظهرت النسبية الثقافية إلى حد كبير كرد فعل على هذا الاستعلاء الإثنوغرافي ذو المركزية الغربية. انظر ريموند ويليامس، «Culture and Civilization», *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: The Macmillan Company and the Free Press, 1967)، الجزء الثاني. ص. 273–276.

(19) ضياء كوك آلب، أسس القومية التركية، إعداد محمد كابلان (إسطنبول: منشورات وزارة الثقافة، 1976)، ص. 25. انظر أيضاً ضياء كوك آلب، الحرث والحضارة (إسطنبول: منشورات Toker، 1995).

تتميز الحضارة المستندة إلى العقل بالكونية، تتمتع الثقافة المرتكزة إلى الروح والقيم الاجتماعية بطابع المحلية. يقول قره قوج إن الحضارة تشمل الثقافة وإنها كيان أكبر منها: «الحضارة تتضمن الثقافة وليس العكس. الثقافة بالنسبة لنا هي مثل فيزيولوجيا الحضارة. أما الحضارة فهي ليست جسداً فحسب، وإنما هي كلٌ بناحيتيه الجسدية والفيزيولوجية، كالمتعضية الحية»[20].

يبدو هذا الوضع متوافقاً أيضاً مع ابتعاد علماء الاجتماع في النصف الثاني من القرن العشرين عن «السرديات الكبيرة»، والميل إلى التوجه نحو الدراسات المصغرة. ظهر موقف رافض لمجموعة من التيارات والنماذج والأوساط الموجهة للتاريخ والمجتمع، نتيجة الانتقادات التي وجهها تيار ما بعد الحداثة خصوصاً إلى السرديات الكبيرة. ترك هذا الموقف أثراً عميقاً على دراسات علوم الاجتماع والثقافة. لكن على غرار التحليلات المصغرة عادت اليوم الفئات الكلية والأفكار الكبيرة والسرديات الكبيرة إلى عالم الفكر والسياسة. تكشف النقاشات حول صراع الحضارات ونهاية التاريخ وتاريخ العالم ونظريات العولمة أن المفاهيم والفئات الكبيرة سوف تبقى على أجندتنا.

يُشار باستمرار إلى أن الفرق الرئيسي بين مفهومي الحضارة والثقافة هو العمومية والكونية مقابل الخصوصية والمحلية. بينما تعود الثقافة إلى مجتمع وتراث ومنطقة ما، تشير الحضارة إلى مجموع عناصر فوق الثقافات. يقول عزيز لحبابي إن الحضارة والثقافة تكملان بعضهما رغم أنهما منفصلتان، ويعرف العلاقة بينهما على النحو التالي:

> وخلاصة القول، بينما من الممكن تعريف الثقافة القومية بأنها عمل أمة واحدة في انتقال ذكائها من حال موهوم ومجرد إلى حال ملموس ومادي *(Concrétisation)*، في إطار النظرة العالمية للأمة وسلوكياتها، تصبح الحضارة تحويل الذكاء العائد لجميع الشعوب إلى واقعية موضوعية *(Objectivation)*، ضمن حملات متضافرة، أي ضمن تراث مشترك على

(20) قره قوج، أفكار 1، ص. 9–10.

مدى التاريخ الإنساني، إذا جاز التعبير[21].

بدوره، يرى نور الدين طوبجو أن الحضارة هي خلاصة الخبرة التقنية متجسدة بالجهد المشترك للإنسانية[22]. أما جميل مريج فيتخذ موقفاً نقدياً تجاه كلمة الثقافة، ويقول إنه لا يوجد مقابل لها في التاريخ العثماني والتركي. يعتبر مريج الثقافة «جامدة وفقيرة»، ويضع في مواجهتها «العرفان» وليس الحضارة. لأن العرفان يتمتع بغنى معنوي يتضمن الثقافة والحضارة والنظرة العالمية معاً. يوضح تعريف مريج أن العرفان من السعة بحيث يحتوي النواحي المادية والمعنوية للعلاقة بين الإنسان والوجود:

> هنالك ثقافة غربية، أما نحن فلدينا العرفان. العرفان هو حديقة ابن آدم، وهو يجمع ولا يفرق. تصمت الأحقاد وتنهار الجدران وتنتهي الخلافات في هذه الحديقة. يبدأ العرفان بأن يعرف المرء نفسه. وحتى يعرف المرء نفسه يتوجب عليه التخلص من عبودية الأحكام المسبقة. العرفان هو باب مفتوح على تربية النفس والنضج، وهو علم متوج بالعمل. الثقافة جامدة وفقيرة بالمقارنة مع العرفان. العرفان هو جميع الصفات التي تجعل من المرء إنساناً، أي أنه علم وإيمان وأدب في آن معاً. الغرب هو موطن الثقافة، والشرق موطن العرفان. لا نعرف الغرب ولا الشرق، أما أقل ما نعرفه فهو أنفسنا[23].

حمل مريج العرفان معنى يظهر بشكل واضح في جملته الأخيرة: معرفة أنفسنا. يعبر العرفان في هذا المعنى عن عملية تصور للوجود وإدراك للذات بحيث تشتمل على الثقافة والحضارة. العرفان والمعرفة يعنيان علماً وإدراكاً

(21) عزيز لحبابي، الثقافات القومية والحضارات الإنسانية، ترجمة بهاء الدين يدي يلدز (إسطنبول: منشورات Tur، 1980)، ص. 23.

(22) نور الدين طوبجو، تركيا الغد (إسطنبول: دار نشر Yağmur، 1961)، ص. 196 والثقافة والحضارة (إسطنبول: منشورات Hareket، 1970)، ص. 15.

(23) جميل مريج، من الثقافة إلى العرفان (إسطنبول: منشورات İnsan، 1986)، ص. 11.

يتحققان في روح الإنسان. ينقلنا تصور الوجود وفهم الحضارة المستمدان من العرفان إلى مستوى عال وجمالي من الإدراك ويساهمان في تجاوزنا الانقسامات العقلية العادية. يصبح الوصول إلى العقل والإيمان، والإدراك والإحساس، والمنطق والعاطفة، والدليل واليقين عناصر مكملة لبعضها البعض. وتصبح مفاهيم الاعتقاد والفلسفة والفن والخير والصواب والجمال أركان تركية حضارة كبيرة.

عبر الفكر الغربي عن الفروق بين الثقافة والحضارة بأشكال مختلفة. تتمتع كلمتا «Kultur» و«Zivilisation» في ألمانيا بمعنيين وكأنهما ضدين، على عكس الحال في بريطانيا وفرنسا. يكشف التوتر القائم بين المصطلحين عن الاختلافات بين تراث الفكر الألماني وبين العالم الثقافي الأوروبي. بينما تتطرق كلمة «Civilization» في فرنسا وبريطانيا إلى القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والعلمية، تشير فكرة «Kultur» في ألمانيا إلى القيم العقلية والفنية والدينية[24]. وفي حين تعبر كلمة الحضارة لدى مفكرين من أمثال نيتشه وشبنغلر وتوماس مان عن السطحية والميكانيكية والكوزموبوليتية، تشير كلمة «Kultur» إلى عناصر الهوية العميقة والقيم الأخلاقية وتصور الوجود لأمة ما، وخصوصاً الأمة الألمانية. استخدم بعض المفكرين الألمان كلمة «Kultur» بمعنى النظرة العالمية وتصور الوجود. بينما تعبر كلمة «Kultur» (الألمانية) عن القيم الموجدة للأمة الألمانية، تشير كلمة «الحضارة» (الأوروبية) إلى الانسلاخ عن هذه القيم وفقدان الخصائص القومية والمكننة والسطحية. يمثل شبنغلر مصدر إلهام للفكر الألماني الحديث في هذا الخصوص، ويعارض مفهوم «الإنسانية» (Mankind) بوصفه تعميماً مجرداً وجامداً وبلا معنى، تماماً كما هو الحال بالنسبة للحضارة. انطلاقاً من فكر غوته، يقول شبنغلر: «ليس هناك شيء اسمه الإنسانية (..) يوجد البشر». ما يميز البشر عن بقية المخلوقات ويضفي معنى على حياتهم هو الثقافات التي تعبر عن الوجود والعاطفة والحب والطاقة والإرادة والشغف،

(24) إلياس، *The Civilizing Process*، ص. 4.

وليس المفاهيم المجردة الجامدة كالحضارة والإنسانية. «تتفتح وتشيخ الثقافات والشعوب واللغات والحقائق والآلهة والمظاهر الجغرافية تماماً كما أشجار البلوط والصنوبر والزهور والزواحف والأوراق. لكن 'الإنسانية' لا تشيخ في أي وقت». أما الثقافات فهي تعبر عن الحياة والحيوية والطاقة المبدعة. الثقافات بصفتها قوة موجهة «تعود إلى طبيعة غوته الحية، وليس إلى طبيعة نيوتن الميتة»[25].

بهذا المعنى تكون الثقافة مرتبطة عن كثب بالأرض والوطن. قد تكون الحضارات كونية وقد تسكن داخل شعوب وبلدان مختلفة. كل ذلك في الحقيقة هو عناصر تؤكد الصفة السطحية والميكانيكية للحضارة. عند النظر من ناحية الثقافة والتاريخ والذاكرة والأرض والوطن تصبح كونية وإمكانية تنقل الحضارات قضيتين عديمتي المعنى وضارتين. الأمر الأساسي بالنسبة لشبنغلر ومن يفكرون على شاكلته من المثقفين الألمان هو الأرض التي تطؤها أقدام شعب ما (الألمان) ويتنفس وينتج القيم فيها ويموت في سبيلها. هذه «الثقافة» هي وحيدة من نوعها، لا تشبه غيرها، لذلك لا تنتقل إلى الآخرين. عند أخذ كل هذه النواحي بعين الاعتبار تصبح الثقافة والحضارة مفهومين متناقضين.

بحسب آدم كوبر، فقد دُعي أهل الفكر الألمان في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى «الدفاع عن التراث القومي ضد الحضارة الكوزموبوليتية، والقيم المعنوية ضد المادية، والفنون والحرف ضد العلم والتكنولوجيا، والذكاء الفردي والتعبير عن النفس ضد البيروقراطية الخانقة، والإحساس ضد العقل الممزق، وحتى القوى الأكثر ظلامية داخلنا، باختصار للدفاع عن الثقافة ضد الحضارة»[26]. يمكن انتقاد هذا التضاد والتوتر بين الثقافة والحضارة على أنه وصف مبالغ به. فنحن نعلم أن هيغل وفرويد استخدما هذين المفهومين من حين

(25) شبنغلر، *The Decline of the West*، ص. 21.

(26) آدم كوبر، *Culture: The Anthropologists' Account* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999)، ص. 6–7.

لآخر كمترادفين. على سبيل المثال، استعمل هيغل كلمتي الثقافة والحضارة على أنهما مترادفتين في محاضرات ألقاها في جامعة برلين عامي 1830 و1831، بينما كان نيتشه وشبنغلر متحفظين إزاء هذا التضاد[27].

ومع ذلك فإن «معاداة الحضارة»، التي وجدت أشد عباراتها لدى نيتشه، تتمتع بمكانة هامة في تراث الفكر الألماني. في دراسة تحت عنوان «Kultur Contra Zivilisation» يتحدث نيتشه عن التوتر بين المفهومين قائلاً:

> نقطتا الذروة للثقافة والحضارة مختلفتان تماماً عن بعضهما البعض. ينبغي ألا تخدعنا الخصومة بين الثقافة والحضارة. إذا كان لا بد من التقييم على الصعيد الأخلاقي فإن أهم لحظات الثقافة كانت دائماً مرحلة انحطاط. تلك (المراحل المسماة بـ«الحضارة») كانت مراحل تم فيها تدجين الناس كالحيوانات باستمرار عن قصد وقسراً. إنها أزمنة لا تتسامح معها الطبيعات الأكثر حيوية والأصعب مراساً. تختلف الحضارة تماماً عن الأشياء التي تسمح بها الثقافة. بل إن الحضارة ربما تكون عكس الثقافة تماماً»[28].

التضاد الذي ذكره نيتشه هنا بين الحضارة والثقافة مرتبط عن كثب بتجارب ألمانيا وأوروبا، أكثر منه وجهة نظر مجردة ومتعارف عليها. لاءم المتابعون الألمان لنيتشه بين وجهة نظره هذه والظروف الخاصة، وميزوا تمييزاً عميقاً وحاداً بين «الثقافة الألمانية» و«الحضارة الأوروبية». من الممكن العثور على الأكواد الثقافية للقومية الألمانية في هذا التوتر بين المفهومين. في مواجهة المقاربة الكوزموبوليتية والتوسعية وذات المركزية الذاتية لبريطانيا وفرنسا، لم يكتفِ قادة الرأي الألمان بالقول إن الثقافة الألمانية مختلفة عن نظيرتها البريطانية أو

(27) انظر بودين، *The Empire of Civilization*، ص. 37–38.

(28) ف. نيتشه، «Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre», *Werke* (Munich: Carl Hanser Verlag, 1966)، الجزء 3، ص. 837، نقله بودين، *The Empire of Civilization*، ص. 38.

الفرنسية أو الإسبانية أو الروسية، بل أكدوا أن الاختلاف نوعي وأصلي. مضى بعض الكتاب قدماً في هذا التميز، وادعوا أن من الممكن تفسيره على أنه الصراع الدائر بين «الحضارة الأوروبية» التي تمثل موت «الروح» الاجتماعية بعد الحرب العالمية الأولى، وبين «الثقافة الألمانية»[29]. تؤكد المقولة المنسوبة إلى هتلر «تأورب الألمان كثيراً في الأونة الأخيرة» هذه الناحية.

بالرغم من اعتراضات الألمان الخاصة بهم، تعبر الحضارة عن تجريد وعمومية أرفع مستوى بالمقارنة مع العادات والتقاليد والثقافة. تشتمل الحضارة على الثقافة لكنها شيء أكبر منها. تغذي العناصر الموجدة للثقافة الحضارة أيضاً. المواقف والسلوكيات التي تعبر عنها الحضارة في تفاعل مستمر مع الثقافة. لذلك يمكننا القول إن ثقافات وأعراف مختلفة توجد ضمن حضارة واحدة. تحدد المعاني المجردة التابعة إلى تحليل أرفع للحضارة المجالات البشرية الموضوعة قيد الممارسة كالثقافة والسياسة والمدينة والنظام الاجتماعي والعلم والفن.

من المفيد التأكيد على المسألة التالية قبل إنهاء الحديث عن العلاقة بين الثقافة والحضارة. سبق لنا القول إن جذر كلمة الثقافة (في اللغات الغربية) يتعلق بفلاحة وزراعة الأرض. تشير الثقافة بهذا المعنى إلى علاقة الإنسان بالعالم المادي. تعبر زراعة الأرض بالمعنى العام عن كيفية علاقة الإنسان بمحيطه وبعالم الطبيعة. لكن لا بد لنا من التوضيح أن هذه العلاقة تستند إلى موقف عقلي– أخلاقي في الوقت نفسه. ليست مسألة كيفية فلاحة وزراعة الأرض وما هي الفائدة المتحققة منها وكيفية تقديم هذه الفائدة لخدمة الإنسان وما هو مصير القيمة الإضافية المكتسبة، موضوعاً «مادياً وتقنياً» بالمعنى البسيط. تتدخل هنا أيضاً منظومة عقلية معينة توجه أشكال العلاقة المختلفة. إذن تعني الثقافة من هذا المنظور إعمال العقل الإنساني وحرثه وزراعته قبل الأرض. ينتج الناس «المحروثون» بالمعنى العقلي والأخلاقي والمجتمعات التي يكونونها الثقافة

(29) كوبر، Culture، ص. 8.

والحضارة. تقدم علاقة الإنسان مع الأرض والطبيعة وكدّ يمينه وآثاره وبقية الناس، لنا مفهوم الثقافة ككل واحد. وبالنتيجة عند التفكير بأن القيم العقلية- الأخلاقية تنعكس على الحياة المادية والعلاقات الإنسانية نرى وجود علاقة وثيقة بين الثقافة والحضارة. عوضاً عن جعل المفهومين مطلقين وإثارة الصدام بينهما، سيكون من الأصوب تحديد مجالات التداخل والتفاعل فيما بينهما.

من الملفت في هذا السياق تعريف مالك بن نبي الحضارة بأنها كلٌّ مكون من «الإنسان والتراب والوقت». يهدف بن نبي إلى وضع تحليل للحضارة من خلال الأخذ بعين الاعتبار أن يعيش المرء في العالم دون أن يكون دنيوياً، وأن يتمكن من البقاء فاعلاً دون تجاهل الظروف المادية- الخارجية، إضافة إلى العلاقة المتداخلة بين البشر والأرض والزمن. العناصر الثلاثة المكونة للحضارة هي الإنسان والتراب والوقت. يستحيل على أي عنصر بمفرده أن ينتج الحضارة. لكن عندما تجتمع العناصر الثلاثة في إطار ميتافيزيقي- أخلاقي، وتتوفر الظروف المؤاتية يتشكل البناء الكبير الذي نسميه الحضارة. تلعب الفكرة الدينية دور «المركِّب» الذي يركّب هذه العناصر بشكل متوازن ومنتج. ما يوفر التوازن الداخلي والحياة للحضارات هو القوة الدافعة التي يقدمها الدين. يعتبر بن نبي الإنسان لاعباً وفاعلاً محورياً في بناء الحضارات. لذلك، يقول بضرورة التحليل العميق للسؤال المطروح عن كيفية إنتاج الإنسان للقيم الحضارية باستخدام التراب والوقت. على عكس المدارس الفكرية البنيوية والمادية، لا تنزع الظروف المادية أو الجغرافية صفة الفاعل (Agency) عن الإنسان. بل على العكس من ذلك، ترسخ هذه العناصر دوره كذات/ فاعل عند استخدامها بالشكل الصحيح. المهم هو القدرة على إقامة التوازن بين البناء والباني، بين النظام والعمل. لكن تكمن خلف هذا التحليل رسالة سياسية أيضا: إذا كان العالم الإسلامي، الذي فقد حضارته العريقة والكبيرة، سينهض بحملة حضارية جديدة فإن بإمكانه تحقيق ذلك عبر إصلاح الإنسان أولا، وليس التراب والوقت. ينشئ الإنسان المجتمع والحضارة ويحملهما، فهو ليس كائن عادي. إنه يعبر عن فرد اتجه

إلى استقامة معينة (بادرة الحضارة) وامتلك وعياً تمكن من العبور إلى ما وراء الاحتياجات الضرورية. لا يمكن أن يبني الحضارة سوى مجتمع مكون من أفراد يمتلكون هذا الوعي. ولن تكون أي حركة حضارية إسلامية ممكنة إلا عبر تنشئة أفراد يتمتعون بهذا الإدراك والمؤهلات[30].

(30) انظر مالك بن نبي، شروط النهضة، ص. 45 وما بعدها.

4

الحضارة ومجرى التاريخ

يبدأ فرناند بروديل كتابه المسمى «تاريخ قواعد الحضارات»، بالتساؤل «هل يجب أن نقول حضارة أم حضارات؟». يلفت بروديل إلى سنوات كانت كلمة الثقافة فيها على خصام مع كلمة الحضارة، ويقول «يجب على مؤرخي العالم أن يستخدموا هذه الكلمة بالمفرد والجمع». لأن الحضارات المختلفة ستواصل وجودها على الرغم من سيطرة «الحضارة الصناعية» التي أنتجها الغرب، على العالم بأسره. وبحسب بروديل فإن «تاريخ الحضارات هو في الواقع تاريخ استعارات مستمرة ومتبادلة، ممتد على مدى مئات السنين. ومع ذلك فإن كل حضارة ستواصل المحافظة على شخصيتها الخاصة». يقرأ بروديل التاريخ إلى الوراء بهذا الشكل، غير أنه متشائم بخصوص المستقبل. ويقول، على غرار ريمون آرون، إن الإنسانية تتقدم بسرعة نحو تأسيس حضارة واحدة، لأن كافة مجتمعات العالم تقلد الحضارة الصناعية للغرب عن علم وقصد.

يؤكد ويليام مكنيل أن تاريخ الإنسانية ظهر نتيجة تفاعل الحضارات المختلفة، ويشبه هذه الأخيرة بسلاسل الجبال المتشكلة عبر الحقب الزمنية الجيولوجية الطويلة. وكما أن السلاسل الجبلية ظهرت باجتماع الكثير من العوامل وتغيرات على مر الزمن، فإن الحضارات أيضاً ترتقي وتتجه إلى الأفول نتيجة عوامل وعمليات مختلفة. يرتبط السباق بين الحضارات بقدرة الشعوب على الإنتاج ومواصلة الحياة بنسبة كبيرة[1]. يلفت توينبي إلى البنية

---

(1) ويليام مكنيل، *The Rise of the West* (Chicago: University of Chicago Press, 1963)، ص. 249.

المعقدة لتاريخ الحضارات، ويعتقد أن هناك مثل حضاري أعلى فوق الحضارات المختلفة. ووفق توينبي فإن «الحضارات تأتي وتذهب لكن 'الحضارة' مستمرة في الوجود»[2].

هناك أيضاً من يقولون إن الفوارق بين الحضارات آخذة بالتضاؤل تدريجياً بالنظر إلى القرنين الماضيين من تاريخ الإنسانية، وإن ذلك يجرنا إلى تجربة حضارية وحيدة. وهذا يكشف لنا أن التجربة الحضارية أحادية المحور اكتسبت صبغة عالمية. لكن من الخطأ استخلاص نتيجة بوجود تصور حضاري واحد انطلاقاً من هذا المعطى. كما أشرنا سابقاً، انتشار شيء ما عالمياً لا يعني أنه يعبر عن قيمة كونية. من خلال وضع هذا التمييز بعين الاعتبار، يمكننا عرض العلاقة بين الحضارة والحضارات بشكل أوضح. كان هناك دائماً حضارات مختلفة على مر التاريخ. طورت كل واحدة منها لغة وتخيلا ونظاماً سياسياً ومنظومة اجتماعية- اقتصادية خاصة بها. على غرار ذلك، كان هناك دائماً نقاط تقاطع بين التجارب الحضارية المختلفة. على سبيل المثال، هناك فروق هامة في النظرة العالمية والوعاء الثقافي بين الحضارتين الصينية والهندية. لكن كان هناك أيضاً نقاط تقاطع كثيرة بين الحضارتين الجارتين. من الأمثلة على ذلك خروج بوذا من الهند وقيادته تياراً دينياً غيّر مصير مناطق الصين واليابان. وعلى غرار ذلك، رغم الفوارق الأساسية الدينية واللاهوتية والسياسية بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية إلا أنهما كانتا في حال تواصل في المجالات التجارية والتعليمية والفنية والعلمية والفكرية، وتفاعلتا مع بعضهما البعض.

من هذه الناحية ليس من الصواب القول إن هناك حضارة واحدة فقط، وإن الحضارات المختلفة عاشت في الغيتو. لم يكن هناك أي حضارة حكمت العالم/ الكرة الأرضية بأسرها في أي مرحلة من مراحل التاريخ. وعلى غرار ذلك، شهدت الحضارات المنتشرة في مناطق مختلفة تفاعلاً وتشاطراً مع الحضارات

(2) أرنولد توينبي، *Civilization on Trial* (New York: Oxford University Press, 1948)، ص. 24.

الأخرى. بناء جدران قاطعة وواضحة تفصل بين الحضارة والحضارات هو قراءة ناقصة لتاريخ الحضارات. يلفت سيد حسين نصر إلى هذه الناحية، ويقول إنه لا يمكن للحضارة الإسلامية المحافظة على شخصيتها الخاصة وتطوير علاقة صحيحة وبناءة مع الحضارة الحديثة إلا على هذا النحو[3].

من المفيد تسجيل حقيقة أن الحضارات المختلفة على مر التاريخ تفاعلت مع الثقافات والحضارات الأخرى، مع المحافظة على شخصياتها الخاصة بها. من أول الأمثلة التي تتبادر إلى الأذهان عن هذا الغنى، الحضارات القديمة في الصين والهند واليونان والحضارة الرومانية، وحضارة العصور الوسطى المسيحية والحضارة الإسلامية. تأثرت المجتمعات التي حملت الحضارات من بعضها البعض بأشكال مختلفة، ووجهت مسار التاريخ الإنساني. بينما تتسم الحضارتان الصينية والهندية بأنها «تكتونية» ومنغلقة على نفسها، تمتعت الحضارتان الغربية والإسلامية بمقاربة أكثر انفتاحاً وتفاعلية. لعبت حقيقة أن الحضارتين الغربية والإسلامية تقدمان نفسيهما على أنهما حضارتان كونيتان في الوقت نفسه، دوراً هاماً في هذا التمايز التاريخي.

تفاعلت المجتمعات الإسلامية والغربية باستمرار عبر بلاد ما بين النهرين والبحر المتوسط والأناضول والأندلس، وأتاحت الإمكانية أمام ظهور حالات «اندماج الآفاق»، على حد تعبير غادامر. يمكن اعتبار الحركة التجارية والإنسانية الكبيرة في منطقة البحر المتوسط على وجه الخصوص تجربة عولمة هامة قبيل الحداثة. كما يمكن اعتبار طريق الحرير التاريخي الممتد من الصين إلى أواسط أوروبا نموذجاً أولياً للعولمة. أتاحت هذه الحركة التي تمتلك محتوى أغزر مما يُعتقد، تجاوز الجدران الجامدة بين المناطق الثقافية والحضارية المختلفة وأوجدت مجالات فرص جديدة. لكن هذه الحضارات حافظت دائماً على الخصائص الرئيسية لهوياتها مهما كانت درجة التأثير والتفاعل.

(3) سيد حسين نصر، «Reflections on Man and the Future of Civilization», *Islamic Studies*, 32:3 (1993)، ص. 259.

أما اليوم فنحن في مواجهة مشهد أكثر تعقيداً. نلاحظ أن ادعاءات الوجود والتصور للحضارات المختلفة تخوض صراعاً بلا هوادة فيما بينها. على الرغم من تأثير التنميط الناجم عن العولمة وثقافة الاستهلاك إلا أن الحضارات الإسلامية والغربية والهندية والصينية والحضارات الكبيرة الأخرى لم تتخل عن ادعاءات الحقيقة. وهي تواصل تقديم الهوية والانتماء لأفرادها. على عكس التكهنات التي تزعم مجيء نهاية التاريخ، تستمر تصورات الوجود والنظرات العالمية للحضارات المختلفة في توجيه مسار حياة الحشود الكبيرة. وعلى نحو متناقض، تعزز العولمة مساعي اكتشاف التقاليد من جديد.

يقول دريدا: «أعتقد أن التعددية هي جوهر الحضارة. ما أقصده بالتعددية هو وجود حالة الغيرية (*Alterity*) ومبدأ التنوع، واحترام التنوع، والمبادئ الحضارية. لذلك لا أتصور وجود حضارة كونية رتيبة. هذا عكس الحضارة تماماً»[4]. ومع أن التعددية والتنوع اللذين أكد عليهما دريداً، يتمتعان بالأهمية إلا أنهما يشتملان على خطر جرنا إلى اللاواقعية والعدمية. لأنه يتوجب علينا الأخذ في الاعتبار حقيقة وجود الثوابت والاستمرارية بقدر التعددية والتنوع. وإلا فلن يبقى معنى لأي مفهوم بما في ذلك الحضارة. كما قلنا سابقاً، تجعل الممارسات العالمية الحديثة من انتقاد حال التعددية والتنوع الذي تنهال عليه الإشادات باستمرار، ومن التعايش بشكل متحضر، أمراً مستحيلا على نحو تدريجي.

بموجب تعريفها فإن الحضارات كيانات كوزموبوليتية وتعددية. ما يمنح الحضارات الحياة هو تمتعها ببنية مرنة ومفتوحة، وليس كونها جامدة وأحادية البعد. عندما تؤسس الحضارات كأنظمة مغلقة يصبح جمودها وضعفها وانهيارها في نهاية المطاف أمراً لا مفر منه. شهدت الحضارات عصورها الذهبية بشكل عام في الفترات التي انتشر فيها الابتكار والتعددية والانتقاد والتنوع والتناقض والمدارس والمذاهب المتنافسة. ترتبط محافظة الحضارة

(4) مصطفى شريف، *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida* (Chicago: The University of Chicago Press, 2008)، ص. 80.

على ديناميكيتها بإحياء مبدأي «الوحدة في عين الكثرة والتغير في الاستمرارية» مع المحافظة في الوقت نفسه على التماسك والتوازن الداخليين. لهذا يتوجب الإشارة إلى أهمية التعددية والتنافس سواء على الصعيد الداخلي في الحضارة أم بين الحضارات[5].

كانت عهود الرقي في الحضارة الإسلامية دائماً فترات شهدت منافسة بين أكثر من مدرسة وتيار وميول. عند النظر إلى المشهد العام في العالم الإسلامي خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر نرى أن هناك مدارس مختلفة في مجالات عديدة كالفلسفة والعلوم والفنون والسياسة والتمدن إلخ، وأن الديناميكية الناجمة عن هذه المدارس صاغت المجتمعات الإسلامية. أتاح التصور العالمي الجديد الذي وضعه الإسلام الإمكانية أمام نشوء وتطور مقاربات مختلفة خلال فترة قصيرة. وهذا ما يدل، على عكس بعض الادعاءات، على وجود عناصر ذات معانٍ مختلفة في النظرة العالمية للإسلام، وليس على عدم اتزان في هذه النظرة. كما أن التباينات في عالم الوجود لا تلغي وحدته وكليته، فإن وجود وجهات النظر والتفسيرات المختلفة الرامية لإضفاء معنى على الوجود لا يلغي إمكانية تصور وجود ونظرة عالمية متوازنين. عند النظر من زاوية «الوحدة عين الكثرة» ينبغي تقبل التراث الكبير الذي خلفته الأعراف الفكرية والحضارية الإسلامية، على أنه كلٌّ واحد، كما يتعين رؤية المقاربات المختلفة على أنها عناصر مكملة للصورة الكبيرة[6]. يسري المبدأ نفسه على الشخصيات المتعارف عليها في الحضارة الغربية من سقراط إلى ماركس ومن دانتي إلى فيكتور هيغو. ظهر الفكر الغربي جراء تفاعل وتصارع هذه الأفكار

(5) يقول لوي غارديه عن ذلك «جدلية الوحدة– الكثرة». انظر لوي غارديه، *Les Hommes de l'Islam* (Paris: Hachette, 1977)، ص. 14 وما بعدها.

(6) للاطلاع على دراسة أعدت من هذه الزاوية حول 30 شخصية بارزة من تاريخ الحضارة الإسلامية من بينها ابن المقفع والطبري والحلاج والبيروني ومحمود الغزنوي والسلطان محمد الفاتح انظر تشيز إف. روبنسون، *Islamic Civilization in Thirty Lives: The First 1000 Years* (London: Thames & Hudson, 2016).

المختلفة والمتضادة مع بعضها البعض[7].

يدرك كاتب جلبي العلاقة بين المبادئ الكونية الرئيسية التي تستند إليها الحضارة والتعددية الاجتماعية، ويضع مفهوم «حكمة التمدن» من أجل حل المسألة. يرد جلبي، في كتابه «ميزان الحق» الذي تناول فيه مشاكل عديدة واجهت المجتمع العثماني في القرن السابع عشر، على وجهة النظر الضيقة والمختزلة لأنصار حركة القاضي زادة. يدرك المفكر أن إصدار فتوى في مواجهة فتوى سابقة من أجل حل الخلافات، لا يقدم وحده مخرجاً للمشكلة. هناك حاجة لوجهة نظر أوسع ومستوى تحليل أرفع من أجل عدم اختزال المسألة في جدل فقهي عقيم. يقترح كاتب جلبي من أجل ذلك وجهة نظر أسماها «حكمة التمدن». بناء على ذلك، حياة الناس في مجتمعات أمر إجباري. ليس الإنسان جزيرة وحيدة، والوحدانية بالمعنى المطلق خاصة بالله. بحسب أحد الاشتقاقات تأتي كلمة الإنسان من «الأنسية»، أي أن الإنسان هو كائن قادر على الأنس وإقامة العلاقة والمحبة مع الغير. وهذا ما يفرض علينا التفكير بصيغ «التعايش». يتوجب على العلماء، حراس العلم الديني، استيعاب معنى التعايش. وإلا فإن فقدان الدين والمجتمع في آن معاً سيكون أمراً في منتهى السهولة. يقول كاتب جلبي عن هذه الناحية ما يلي:

> ينبغي الآن على أصحاب البصيرة أن يعلموا مقتضيات التمدن والعيش معاً في جماعة، وهذه من النواحي التي لا تنفصل عن الإنسانية، وأن يكونوا على علم واطلاع بأن الناس ينقسمون إلى أقسام، عليهم معرفة خصائص كل قسم منها. بعد معرفة فئات أهالي مدينة ما وفهم أخلاقهم وأعرافهم، عليهم السعي للحصول على معلومات جامعة بشأن طوائف وأحوال من يعيشون في الأرض قاطبة. بعد معرفة هذه الأمور يبدأ سر

(7) للاطلاع على دراسة تناولت الاختلافات والنقاط المشتركة بين 26 من كبار كتاب الفكر الغربي تحت عنوان «المرجعية الغربية» انظر هارولد بلوم، *The Western Canon: The Books and School of the Ages* (New York: Harcourt Brace and Company, 1994).

حكمة التمدن بالانكشاف والظهور بشكل تدريجي[8].

ليست مهمة العلماء، بصفتهم قادة العلم والفكر في المجتمع، فرض حقيقة التعددية باسم المبادئ والمعتقدات، وإنما وضع الوصفات المناسبة لمبدأ الوحدة في عين الكثرة. غاية حكمة الحضارة هي وضع علم النظام الاجتماعي الذي سيتم إنشاؤه في ظل القواعد الكونية. إنه لمأزق كبير جعل الحياة مستحيلة وتحويلها إلى جحيم في سبيل حماية القواعد وكذا إفراغ المبادئ من جوهرها من أجل الممارسات الحياتية، وهذا يسوقنا إلى الانحلال والفوضى وليس إلى الحضارة. وكما أن من الخطأ مجانبة الحقيقة حتى يكون المرء متزنا ومبدئياً، ليس من الصواب أيضاً جعل جميع المبادئ عديمة المعنى باسم الممارسة. ما يتوجب على أصحاب البصيرة فعله هو إقامة توازن معتدل وواقعي ومستدام بين هذين القطبين.

ينبغي تقييم انتشار الدين الإسلامي، الذي بدأ بالوحي والرسالة في مكة المكرمة والمدينة المنورة، في مناطق مختلفة من العالم وظهر كتراث فكري وهوية حضارية، في هذا الإطار الواسع. امتدت الحضارة الإسلامية من بغداد إلى قرطبة ومن سمرقند إلى الإسكندرية ومن أصفهان إلى تمبوكتو، وأجرت تحولات على المناطق الجغرافية التي ضمتها إلى أراضيها والمجتمعات المختلفة، غير أنها اكتست بالألوان الثقافية لتلك المناطق في إطار القواعد التي حددها الدين. تبنت المجتمعات المسلمة سياسات ثقافية مرنة ضمن حدود الحلال والحرام، وأتاحت ظهور تراكيب ثقافية وجمالية جديدة في إطار قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة»، في مناطق شبه الجزيرة العربية وبلاد ما بين النهرين والقوقاز وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا وإفريقيا وشمال إفريقيا والأناضول والبلقان وجنوب أوروبا. تحتل هذه التراكيب المضافة إلى جسم الحضارة، نتيجة تفاعل العناصر الداخلية والخارجية، مكانة بين الانجازات الأكثر ثباتاًفي تاريخ تراث الحضارة الإسلامية.

(8) كاتب جلبي، ميزان الحق في اختيار الأحق، إعداد أورهان شائق كوكياي (إسطنبول: منشورات وزارة التربية 1993)، ص. 13.

التاريخ والحضارة

يتوجب علينا أن نطرح سؤالين مرتبطين ببعضهما عندما ندرس العلاقة بين الحضارة والتاريخ. السؤال الأول، هل تشكل الحضارة كمفهوم أداة تحليل وإطاراً مرجعياً مناسبين من أجل فهم التاريخ؟ هل يقدم لنا مفهوم الحضارة إطاراً شاملاً ومرناً وتوضيحياً بالقدر الكافي عند فهمنا للأحداث التاريخية وأشكال ظهورها؟ أم أنه يتسبب، حين يساعدنا على فهم السرديات والتيارات الكبرى، في إغفالنا وإهمالنا بشكل كامل التفاصيل الأخرى التي توجه مجرى التاريخ، وثناياه الدقيقة، ونطاقاته الكامنة في الظل، وأطيافه الثانوية، والتواريخ الجزئية؟

يقول توينبي إن الحضارة هي أنسب أداة تحليل قادرة على شرح التاريخ، وليس الدين أو الأمة أو الثقافة، ويعرف ذلك بأنه «نطاقات البحث الممكن إدراكها عقلياً»[9]. الحضارة هي القاسم المشترك الأكبر للإنسانية، وتوفر إطاراً أشمل من بقية أدوات التحليل. ينبغي دراسة الهوية الإثنية والثقافة والجغرافيا والظروف المناخية والعوامل الأخرى تحت عنوان تاريخ الحضارة. لأن هذه العناصر لا يمكنها أن تنشئ التاريخ بمفردها. لكن كما أشرنا سابقاً، فإن إطار تحليل كبير كالحضارة ينطوي دائماً على خطر إلقاء ظلال على العناصر والفوارق الأخرى الموجهة لسير التاريخ.

السؤال الثاني موازٍ لإشكالية فردية– تعددية الحضارات، ويمكن التعبير عنه بهذا التساؤل الذي طرحه المؤرخ الفرنسي فرانسوا غيزو: «هل هناك حضارة كونية للجنس البشري، وهل هناك مصير للإنسانية؟ هل نقلت الشعوب الشيء الذي لم يضِع أبداً ومن الواجب أن يتزايد باستمرار، من عصر إلى آخر؟». إذا كان لنا التعبير بشكل بسيط، هل التاريخ الإنساني مسار يتقدم في خط واحد ويتجه نحو نفس الهدف ويتضمن تجارب متشابهة، أم أنه رحلات تعادل فيها التجارب المختلفة مسارات تاريخية مختلفة، رحلات تمر أحيانا بجانب بعضها

(9) أرنولد توينبي، (New York: Dell Publishing, 1981) الطبعة 6، النسخة المختصرة على يد سومرفيل، ص. 20.

البعض وتتوافق وتتداخل، لكن تتقدم كل منها في مسارها المستقل؟ يجيب غيزو عن هذا السؤال بالقول: «هناك تاريخ حضارة كونية»[10].

نتيجة لتمدد الحداثة الأوروبية في العالم بأسره، بدأ ينتشر نمط واحد من الثقافة والعلوم والتكنولوجيا والتعليم وشكل التنظيم السياسي في كل أنحاء العالم، وعزز من التصور التاريخي وحيد الاتجاه والجريان. تعمل العولمة على مواصلة هذا المسار بخطوطه العريضة، لكنها تجلب معها تنوع المحتوى. انتشرت التكنولوجيا وأصبحت أحادية النمط على نحو لم تشهده أي فترة من فترات تاريخ الإنسانية. حاصرت أحادية النمط هذه كل نواحي حياتنا من الزراعة إلى التعليم وحتى العلوم والإعلام. يمكن النظر إلى ذلك على أنه وضع معيار وليس انتشار نمط واحد. يكمن الفرق بينهما في مسألة من سيضع المعيار في علاقات القوى المعقدة، وأي معيار ولماذا سيفرضه.

لكن تتواصل عملية التجانس والتنميط للأدوات من جهة، وتتنوع المجالات الثقافية والمعرفية المشتركة المتقاسمة على الصعيد العالمي وتتيح الفرصة أمام مجالات تجارب مختلفة من جهة أخرى. مما لا شك فيه أن اكتساب خطاب التعددية القوة على نحو مواز بتأثير التنميط الناجم عن العولمة ليس من قبيل الصدفة. هذه هي واحدة من جدليات العولمة، وهي تسري في كافة مجتمعات العالم تقريباً، من نيويورك إلى بغداد.

تظهر في مواجهتنا هنا بالتحديد مشكلة المعيار. على أي المعايير نرتكز عندما نقول إن التاريخ عبارة عن مسارات فردية أو تعددية؟ هل هي الإمكانيات التي توفرها الوسائل المادية والتقنية، أم الخبرات الثقافية والسياسية، أم القيم الأخلاقية والمعنوية؟ ستكون قراءة التاريخ التي نقوم بها مختلفة بحسب كل معيار سنختاره، بل سيكون من الممكن استنباط نتائج تناقض بعضها البعض من التاريخ نفسه. كما أن قدرة المجتمع العثماني على إنتاج وإحياء القيم تختلف

(10) فرانسوا غيزو، (1828) *The History of Civilizations in Europe*، نقله بودين، *The Empire of Civilization*، ص. 1.

عن نظيرتها في الإمبراطورية الرومانية، فإن تباينا قد يظهر بين الدولتين الأموية والعباسية. قد تتيح الظروف التاريخية والإثنية والجغرافية إمكانية ظهور قدرات إيجاد حلول لمشاكل جديدة بطرق مختلفة. يمكننا القيام بالتقييم نفسه من أجل تاريخ الإسلام وأوروبا والصين والهند، وفي نهاية المطاف من أجل تاريخ العالم. لذلك لا يمكننا تناول السؤال عما إذا كان التاريخ يتقدم في المسار نفسه نحو هدف واحد بمعزل عن مشكلة المعيار. كما أننا بحاجة إلى معايير محددة من أجل تعريف الحضارة، فإننا على غرار ذلك نحتاج إلى مقاييس معينة من أجل فهم المسارات الرئيسية للتاريخ وإطاره[11].

السؤال الرئيسي هنا هو هل تطورت الإنسانية على صعيد تصورها للحياة ومثالياتها السياسية وقيمها الأخلاقية، وليس تغير وتطور إمكانياها المادية والتقنية. يجب أن يحتوي تعريف الحضارة المثالية على كافة هذه القيم. كانت الثقافات والمجتمعات المختلفة بالنسبة لمفكري عصر التنوير عبارة عن جداول وأنهار تصب في بحر واحد. الهدف هو الالتقاء في المحيط المشترك للإنسانية. وكان التاريخ اسم هذا السير القسري نحو المحيط[12]. لكن السؤال عن أي مياه تغذي المحيط وبالتالي لمن تعود ملكيته، يعيدنا إلى إشكالية السلطة والهيمنة.

خلال تلخيصه التصور الأخلاقي لعصر التنوير، يلفت جون غراي إلى

(11) يقول توينبي في هذا السياق: «بعيداً عن الوهم الناجم عن النجاح العالمي الذي بلغته الحضارة الغربية في المجال المادي، يمكن اختزال التصور الخاطئ المستند إلى فكرة 'وحدة التاريخ' والمتضمن فرضية 'هناك مسار واحد للحضارة نحن فيه، والمسارات الأخرى هي مرتبطة به أو محكوم عليها بالضياع وسط رمال الصحراء' في ثلاثة مصادر رئيسية: وهي مركزية الذات، ووهم 'الشرق عديم التغير' ووهم التقدم السائر على خط مستقيم». توينبي، *A Study of History* (New York: Oxford University Press, 1965)، الجزء الأول، ص. 55. «وهم مركزية الذات» هو عبارة نموذجية للمركزية الغربية. وجد «وهم الشرق عديم التغير» أقوى وأبقى تعبير له في الأدب الاستشراقي. أما «وهم التقدم» فهو من الطروح الرئيسية لفكر التقدم العلماني ذي المركزية الغربية. تواصل هذه المقاربات سيطرتها اليوم على النقاشات الدائرة حول الثقافة والحضارة وسياسة العولمة.

(12) جون غراي، *Enligthenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London: Routledge, 1995)، ص. 123.

العلاقة الوثيقة بين الكونية العقلانية والأخلاق فيقول: «المشروع الرئيسي لعصر التنوير هو وضع نظام أخلاقي نقدي أو عقلي مبني لكي يكون أساس حضارة كونية، عوضاً عن المعايير الأخلاقية المحلية التقليدية وكافة أشكال الاعتقادات المتفوقة. سواء أبنيت هذه الأخلاق على أساس ذرائعي أو تعاقدي أو على الحق أو الواجب، ستكون علمانية وإنسانية، وستضع معايير كونية من أجل تقييم المؤسسات التي ينشؤها البشر. المشروع الرئيسي لعصر التنوير كان تأسيس نظام أخلاقي نقدي من هذا القبيل ملزم لجميع البشر وبالتالي لخلق حضارة كونية»[13]. إذا كانت الحضارة، تماماً كما هو الحال بالنسبة للأخلاق، تساعد على الرخاء المادي والكمال المعنوي للإنسان أليس من الضروري تقديمها للآخرين أيضاً؟ أجاب فكر الحضارة في أوروبا دون تردد بنعم عن هذا السؤال. اعتقد مفكرو عصر التنوير ومن تبعوهم بشكل قاطع أن الحضارة الغربية كونية حقاً ولصالح الإنسانية بأسرها. ما هو حسن بالنسبة للأوروبي لم لا يكون حسنا أيضاً بالنسبة للإفريقي أو الأمريكي اللاتيني؟ الشيء الجيد بالنسبة للأوروبيين فقط كم يمكن أن يكون كونيا؟ في هذا السياق، حمل الاستعمار الأوروبي المسيحية معه إلى المناطق التي توجه إليها وادعى أنه يسعى لجعل المجتمعات المستعمَرة «متحضرة» على صعيد الاعتقاد الديني والمعيشة، وليس في المجالات التقنية والثقافية والسياسية فحسب. يظهر أمامنا هنا واحد من أكبر تناقضات التاريخ الأوروبي في القرنين التاسع عشر والعشرين: عزلت أوروبا عالمها العقلي وطراز معيشتها عن الدين وتحولت للعلمنة، وفي المقابل دعمت دائماً الأنشطة التبشيرية في المجتمعات غير الغربية.

مسألة نهاية التاريخ

كان معظم مفكري عصر التنوير يعتقدون بأنه ليس هناك مشكلة بين التطور الكلي للإنسانية والغرائز الإمبريالية. وكانوا يعتبرون التحول العقلي في أوروبا

(13) جون غراي، *Enligthenment's Wake*، ص. 123.

ارتساماً لمسيرة العقل الكوني في التاريخ. وبما أن قواعد العقل كونية وتم وضعها عن طريق الأدمغة الأوروبية، فلا بد أن نشر هذه القواعد في العالم بأسره ليس بالأمر السيئ.

يأتي كانط في طليعة المفكرين الذي وضعوا أساساً فلسفياً لهذا الفكر. بحث كانط في سلسلة من الرسائل عن إجابة لسؤال «هل الجنس الإنساني يتقدم باستمرار؟»، وأكد أن القواعد الكونية للعقل توجه التاريخ، بصفتها «مبدأ منظم». يعبر التاريخ عن عملية تجسد وظهور الإمكانيات العقلية التي وهبتها الطبيعة للإنسان. يعتمد كانط على مبدأ أن «الطبيعة لا تفعل أي شيء عبثا»، وبرأيه فإن أي مَلَكة لم تصبح فعلية لا يمكنها مواصلة وجودها. لذلك يتوجب أن تتحقق الإمكانيات العقلية في الإنسان بطريقة ما وأن تصبح فعلية. لكن لأن الإنسان لا يملك عمراً طويلا بحيث يتضمن عملية التحقق هذه، من غير الممكن أن يتحقق التقدم بالمعنى العقلي والأخلاقي إلا على مر الأجيال وبشكل يشمل الإنسانية بأسرها. يصيغ كانط المسألة على النحو التالي: «إذا كان لنا أن نطرح السؤال عما إذا كان الجنس الإنساني يتقدم بشكل أبدي نحو الأفضل بالمعنى العام، فإن الأمر المهم هو ليس التاريخ الطبيعي للإنسان [وما إذا كانت أعراق جديدة ستظهر في المستقبل]، بل تاريخه الأخلاقي. وبعبارة أوضح، المهم ليس تاريخ الإنسان بالمعنى العام بوصفه جنس (*Singulorum*)، وإنما [بأي اتجاه يتقدم] تاريخ جميع البشر (*Universorum*) المتحدين في مجتمعات والمنفصلين إلى شعوب على سطح الأرض»[14].

يعتقد كانط أن الكون يستند إلى قواعد موضوعة مسبقاً، ويطبق هذا المبدأ على التاريخ أيضاً: هناك سلسلة من القواعد المسبقة يستند إليها مجرى التاريخ. قد لا يعلم العقل البشري كافة أبعاد هذا الاتجاه للتاريخ. لكن يمكننا افتراض

(14) إيمانويل كانط، «An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?», *Kant on History,* ed. Lewis White Beck (New York: Macmillan Publishing Company, 1963)، ص. 137.

أن من الضروري تقدم التاريخ الإنساني، بصفته «مبدأ منظم»، في إطار العقل والحرية[15]. ينبغي أن يتحقق هذا التقدم على صعيدي العقل والأخلاق، كما هو الحال في المجالات العلمية والتقنية والفنية والثقافية. يتخذ كانط موقفاً أكثر حذراً في هذا الخصوص: «نحن كائنات تمتلك ثقافة عن طريق الفن والعلم بنسبة كبيرة. ونحن كائنات متحضرة- ربما لخيرنا أكثر- على صعيد قواعد الكياسة والأدب الاجتماعية. لكن ينقصنا الكثير جداً كي نرى أننا كائنات بلغت الأخلاق»[16]. تظهر الثقافة والتحضر والأخلاق وتكتسب الاستمرارية مع ظهور مبادئ العقل الكوني في نهاية المطاف. على الرغم من مراعاته بعض الفوارق البسيطة إلا أن الفهم التاريخي لكانط يبدو أنه يميل إلى اعتبار التقدم الفني والعلمي والعقلي والأخلاقي ضرورة في نهاية المطاف.

يعرف كانط النظام السياسي الذي ستتطور أو يجب أن تتطور إليه هذه الضرورة العقلية- التاريخية، بأنه اتحاد دول كوزموبوليتية. سيخفض تصور مجتمع مدني كوني ومفهوم المواطنة العالمية الصراعات والحروب بين الدول إلى أدنى مستوى ويتيح إمكانية إقامة السلام العالمي. يعكس فكر النظام العالمي المثالي لكانط في نهاية المطاف التيارات الرئيسية في العصر بشكل قوي. ظهرت فكرة الضرورة التاريخية لدى هيغل وماركس على حد سواء، وأثرت بشكل عميق على مفاهيم الثقافة والتاريخ والمجتمع والحضارة في الفكر الغربي، كما أعدت الأرضية من أجل وضع مقاربات إقصائية وتراتبية ومهيمنة تجاه العالم غير الغربي. لكن الأمر المثير للانتباه هو أن مدرسة هيغل التي ارتكزت على مسير «الروح» (Geist) في التاريخ وبنت ميتافيزيقيا من الأعلى إلى الأسفل تلتقي في النقطة المشتركة للمركزية الأوروبية مع الحركات الماركسية التي تقول عن

(15) كانط، «Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View», *Kant on History*، ص. 11.

(16) كانط، «Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View», *Kant on History*، ص. 11.

نفسها إنها دولية ومناهضة للإمبريالية وتقترح نظاماً فلسفياً من الأسفل إلى الأعلى: الضرورة التاريخية ستتقدم تحت قيادة أوروبا والحضارة الغربية بحيث تغير كل الإنسانية بما فيها المجتمعات غير الغربية، ولن تستطيع أي ثقافة أو حضارة الصمود في وجه هذا التقدم.

تتمتع فكرة «النهاية» بأهمية خاصة على صعيد النقاشات الدائرة حول التاريخ والحضارة. تُستخدم عبارات من قبيل نهاية التاريخ أو المجتمع أو الميتافيزيقيا كحكم تقديري متعلق بالمجرى والاتجاه الكلي للتاريخ، علاوة على استعمالها للتعبير عن التوجهات العامة ونقاط التحول لفترة ما. لا تعبر فرضية نهاية التاريخ لفوكوياما عن عملية جريان التاريخ فحسب، بل عن الهدف النهائي العالمي الواجب على الإنسانية التوجه إليه بالمعنى المعياري. يكتسب مفهوماً الزمن والتاريخ هنا بعداً غائياً (موجه لغاية معينة): يتقدم الزمن، بوصفه فئة عامة، نحو غاية معينة، تماماً كما هو الحال بالنسبة لعالم الوجود. تعيد التساؤلات عما إذا كان ذلك أمر جيد أم سيئ، إجباري أم اختياري، سيؤثر على الناس أم لا، إلى الواجهة قضايا من قبيل الإرادة الحرة والجبرية. الأمر المهم من ناحية نقاشنا هو أن موضة إعلان نهاية شيء ما تستند إلى فكرة أن الحوادث والقيم التي توجه مجرى التاريخ ستخرج مجدداً من المجتمعات الغربية، علاوة على أنها تعكس في الوقت نفسه التعب والتشاؤم العام لدى المثقفين الغربيين. تقبّل هذه المقاربة يعني جعل التاريخ وحيد القطب، وهذا لا يتوافق مع الحقائق الموضوعية ولا القيم السياسية والأخلاقية.

يقول بودريار إن موضة إعلان نهاية شيء ما هي في الأساس إلا وهم من الأوهام، لكن يوجد وراءها مجموعة من الأسباب الجوهرية. يمكن اعتبار إعلان نهاية كل شيء في عالم حلت «الصور الزائفة» فيه محل الواقع والحقيقة، ذو مغزى. لأن الصور الزائفة تعبر عن واقع جديد يقيم نفسه مكان الموجودات الحقيقية، أكثر من كونه صورة بسيطة أو خيال بسيط لها. تبدأ الصور والتشخصيات والرسوم والرموز، التي تحل محل الموجودات الحقيقية ونراها

باستمرار على شاشات التلفاز والحاسوب والهاتف والجهاز اللوحي، بفرض حقائقها الخاصة. يصبح التمييز بين الحقيقة/ الواقع والخيال والصورة غامضاً بشكل تدريجي. هذا هو المكان الذي يفقد الواقع فيه حقيقته ويصبح «واقعية مفرطة». انتهى الواقع بالمعنى الطبيعي الآن وحل محله «شيء» آخر. يكتسب هذا «الشيء» أبعاداً جديدة مع مرور كل يوم بفضل إمكانيات عصر السرعة والتواصل اللحظي، وكأنه يغطي على الواقع. أكبر تناقض يعيشه البشر في عصر الواقعية المفرطة ما بعد الحداثة هو مشاهدتهم باستمتاع سوق «الصور الزائفة» المقامة مكان الواقع، واعتبارهم ذلك أمراً طبيعيا[17].

تستخدم الإنسانية كل شيء بسرعة أكبر وبشكل أحادي البعد وسطحي وبهدف الاستهلاك، وحال الإنسانية هذا يحيل الواقع إلى صورة افتراضية ويقضي على حالة الوجود الطبيعي- الإنساني. تنال مفاهيم الثقافة والحضارة والتاريخ والمجتمع نصيبها من هذه العملية، وتراوح ما بين الواقع والصور المخترعة. يصبح اتخاذ قرار حول ماهية الثقافة والحضارة والمجتمع أمراً مستحيلا في عصر الواقعية المفرطة. يعيش الأفراد الجزء الأكبر من اليوم في عالم الصور و«التنبيهات»، ويفقدون إمكانية تجربة الواقع الذي يشكلون جزءًا منه- الصباح والمساء، تغريد الطيور، الغيوم، الشمس، الآثار التي خلفها الأجداد، المعابد- بشكل مباشر ودون واسطة. يصبح كل ما نملكه باسم الإنسان والتاريخ والمجتمع والثقافة على نحو تدريجي خيالاً ورسماً وصورة وتشخيصاً وأفاتار ورمزاً ورسوماً تعبيرية (إيموجي)، ويُختزل في عالم الواقع الافتراضي (*Virtual Reality*) أحادي البعد. يتسم الانحراف الميتافيزيقي الحاصل هنا بأنه يصبح وجودياً أكثر من كونه تقنياً ونسبياً.

(17) جان بودريار، *The Illusion of the End* (Stanford: Stanford University Press, 1994)

5

الحضارة بوصفها وسيلة للاستعمار

منذ ظهور العلوم والتكنولوجيا والصناعة الحديثة، التي تعتبر مقياس الحضارة، في الغرب، باتت المجتمعات غير الغربية مجبرة على اختيار طريق التغرب من أجل التحضر. نتيجة لذلك، أصبحت المركزية الأوروبية والإمبريالية جزءان متممان للحضارة الحديثة. عندما خرج نابليون في حملته على مصر قال مخاطباً جيشه: «أيها الجنود! نخرج في حملة سيكون لها نتائج لا تحصى من أجل الحضارة»[1]. مقولة نابليون هذه بمثابة ملخص للاستعمار الأوروبي في القرنين التاسع عشر والعشرين.

لم تكن الإمبريالية في أي وقت من الأوقات عبارة فقط عن احتلال بلدان أخرى ونهب ثرواتها. يعبر الاستعمار، بوصفه فكر وسياسة، عن سلسلة من المفاهيم والمقاربات في الوقت نفسه. مفاهيم من قبيل التقدم والحضارة والعصرية والتفوق الثقافي والطبقي والجمالية والبدائية والهمجية والتخلف وخدمة الإنسانية، هي أدوات يلجأ إليها الفكر الإمبريالي بكثرة. أنشئت هذه الكلمات والمفاهيم واستُخدمت من قبل فاعلين مؤثرين كالسياسيين والدبلوماسيين والأكاديميين والصحفيين والمبشرين وقادة الرأي ورجال الأعمال، وكانت الغاية منها إثبات أن للإمبريالية وظيفتين: توفير إسهام اقتصادي للدول القومية الأوروبية من جهة، والعمل على تحضر المستعمرات من جهة أخرى. هذا وضع يكسب منه الطرفان من وجهة نظرهم. لأن المجتمعات المتخلفة والبدائية والهمجية المقيمة في المستعمرات لا يمكنها ركوب قطار

(1) نقله إلياس، *The Civilizing Process*، ص. 41

الحضارة بمفردها. يجب أن تأخذ بيدها جهة مؤهلة ونبيلة. وهذه الجهة ليست سوى الأوروبيين الذين حباهم الله تفوقاً على المجتمعات الأخرى عبر تكليفهم بمهمة تاريخية.

لم تكن الأبعاد الدينية والعلمانية للعلاقة الوثيقة بين الاستعمار الأوروبي ومفهوم الحضارة الحديثة تشكل تناقضاً في الفكر الغربي خلال القرن التاسع عشر. لأن «مهمة الحضارة» التي تؤكد على البعد الثقافي والديني والجمالي للإمبريالية كانت تحتوي على العناصر الرئيسية للنظرة العالمية في تلك الفترة. تشكلت الأسس السياسية والفكرية للإمبريالية الأوروبية من التبشير المسيحي الساعي لنشر بشرى الإنجيل في العالم، والعقلانية الكونية لعصر التنوير والاعتقاد بالتفوق الثقافي، والدعاية الوطنية (*Patriotism*) للدول القومية الأوروبية، ومنافع التجارة العالمية، والتراتبية العرقية التي شرعنتها وسرعتها الداروينية الاجتماعية والاعتقاد بالبقاء للأفضل (أي الغربيين). وهكذا تحولت الإمبريالية إلى فعالية تقدم الخدمة للإنسانية بدوافع دينية وعلمانية في آن معاً، وأصبحت حركة خيرية تسدي المنفعة للعبيد بقدر ما توفرها للسادة.

الإمبريالية هي مشروع لاستعباد الأرواح قبل الأجساد. لا يكفي الاستيلاء على المستعمرات المنهوبة عبر التدخل العسكري والاقتصادي فقط. يجب السيطرة أولاً على العالم العقلي للأراضي المستعمرة. لذلك ينبغي إقامة الدورات التدريبية الشاملة والمنضبطة و«تعليم» الناس المتخلفين في المستعمرات. هذه أكبر «خدمة» تقدمها الإمبريالية الأوروبية للعالم. لأن الاحتلال والاستعمار هما عمل يقدم إسهامات إلى حياة العبيد غير الأوروبيين أكثر مما يقدم للسادة الأوروبيين. لذلك يقول جول هارمان، أحد منظري الاستعمار الفرنسي، إن الاحتلال أمر سيئ أخلاقياً لكن لا مفر منه في سبيل الكفاح من أجل البقاء والحضارة. ويضفي لورد كورزون حاكم الهند في عهد الإمبراطورية البريطانية معنى تاريخياً وميتافيزيقيا وأخلاقياً على الاستعمار فيقول: «الإمبريالية هي قدر إلهي يشكل بالنسبة لنا مصدر قوة وانضباط، وللآخرين (المستعمَرين) مصدر

نعيم أخلاقي ومادي»[2].

كانت هناك وظيفة أخرى هامة للاستحواذ على المستعمرات والعمل على تحضرها: إنشاء هويات خيالية من خلال أسرار وغرابة المجتمعات الأخرى. كان الاستحواذ على الجزائر بالنسبة لفرنسا وعلى الكونغو بالنسبة لبلجيكا وعلى الهند بالنسبة لبريطانيا عنصراً لا بد منه لإشباع شعور العظمة والتوسع. لكن العظمة لا تعني حيازة أراض شاسعة فحسب، وإنما امتلاك ثقافة ورؤية وحضارة كبيرة وما إلى ذلك في الوقت نفسه. على سبيل المثال، لا يمكن أن تكون الأشياء التي تقدمها بريطانيا كبلد قائم على جزيرة، للإنسانية مجرد القوة البحرية والتجارة. وكان على فرنسا أن تخدم الإنسانية بأسرها عبر لغتها وثقافتها. حضارة الغرب اليهودية - المسيحية العلمانية هي كنز كبير وهام لا ينبغي أن يبقى مقتصراً على أوروبا. لذلك كان ينبغي عرضها على الإنسانية برمتها وفرض قبولها عند الضرورة. يلخص السير تشارلز ديلك مؤلف كتاب اسمه «*Greater Britain*» حظي بشعبية في ستينات القرن التاسع عشر، هذه الحالة بالقول: «يوفر لنا الاستحواذ على الهند عنصر توسع رائع وضروري من أجل ضمان عمق الفكر وأصالة الهدف (هدفنا) في هذا العصر»[3]. كان المثقفون الأوروبيون يعتبرون مجتمعاتهم صغيرة ومملة وتافهة، وكانوا يحظون بإمكانية إيجاد مجالات فتوح فكرية جديدة لأنفسهم عبر فكرة «التوسع الاستعماري» هذه. كانت الهند، المستعمرة البريطانية، وإفريقيا، المستعمرة الفرنسية، بمثابة فرصة من أجل تقديم العقل والحضارة الأوروبيين للمجتمعات الشرقية المتخلفة والبربرية وبنفس الوقت الساحرة والغامضة. من دون هذه المستعمرات التي احتلتها أوروبا لا بد أن الفكر والحضارة والعقل والجمالية كانت ستبقى ناقصة في القارة العجوز. كان الاستعمار مصدراً تشعر أوروبا بالحاجة إليه من أجل

(2) نقله رايموند إف. بيتس، *The False Dawn: European Imperialism in the Nineteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1976)، ص. 13 و19.

(3) نقله بيتس، *The False Dawn*، ص. 17.

إثبات نفسها. كانت الهويات الخيالية المبنية على الآخر المستعمَر تسهم في شعور المثقفين الأوروبيين بأنهم أفضل و أكثر تفوقاً. لم تكن علاقة التساوي، التي كانت الشعوب الأوروبية مرغمة على مراعاتها فيما بينها، سارية على المجتمعات غير الغربية. كان «تكرم» المتفوق على الدون والمتخلف من أبرز المؤشرات على شعور التفوق والنبل.

إضفاء الرومانسية على الشرق هو من نتائج هذه العملية العقلية. اكتسب مفهوم الشرق، الذي يعبر بالمعنى العام عن المجتمعات غير الغربية، معانٍ جغرافية مختلفة مع مرور الوقت. وبينما عبر عن شمال إفريقيا والشرق الأوسط أحياناً، أشار إلى الصين والشرق الأقصى أحيانا أخرى. زالت الفروق التاريخية والدينية والثقافية الكبيرة بين هذه المجتمعات من خلال مفهوم الشرق. يصور الغرب الشرق على أنه أكثر رومانسية وغرابة وغموضاً وخيالية مما هو عليه، لأن شرقاً حقيقياً وعادياً لن يكون ذو جاذبية بالنسبة للمخيلة الغربية. ينبغي أن يتمتع الشرق، الذي يتوجب تحضره، وبالتالي استعماره، بجملة من المزايا غير المتوفرة في الغرب. لكن يجب أن تؤكد هذه المزايا بأن الشرق أدنى وأكثر تخلفاً وبدائية. لذلك كان الشيء الواجب استخراجه أولا من الفكر الهندي المتمتع بتراث من الميتافيزيقيا والرياضيات هو الميثولوجيا وليس الدراسات العلمية والفلسفية. فميثولوجيا الهند ودين شعبها وسيلة مناسبة من أجل التأكيد على مدى تخلف بلاد الهند وبعدها عن العقل. مع أن الميثولوجيا الإغريقية تمتلك تاريخاً طويلا وطبيعة معقدة بقدر نظيرتها الهندية على الأقل إن لم تكن أكثر. لكن لا أحد يعتبر الميثولوجيا الإغريقية مؤشراً على البعد عن العقل والتخلف. هذه التقاليد هي أشكال معتقدات بدائية مما قبل العقل والحضارة، لا تظهر إلا في الشرق والمجتمعات غير الغربية. كانت وظيفة هذا الادعاء في القرن التاسع عشر توفير المشروعية للاستعمار البريطاني في الهند. الأمر نفسه ينطبق على نظرة أوروبا إلى المجتمعات الإفريقية والشرق أوسطية والآسيوية.

أما على الصعيد السياسي فينبغي تقديم الشرق على أنه استبدادي

ومضطهد ومنغلق ورجعي كي يصبح التدخل الإمبريالي لأوروبا المتنورة المتحضرة مشروعاً. تحرير الشرق من النظام الاستبدادي و إيقاظه من «النوم العقائدي» هو مهمة سياسية وأخلاقية في آن معاً. تضفي هذه الوظيفة التاريخية غنى إضافياً على الغربيين العصريين: البطولة. يكتسب الناس الذين يعيشون حياة عادية وعديمة الأهمية في بيئة محلية ووطنية في لندن وباريس وبروكسل، هوية استثنائية وعالمية وكوزموبوليتية فجأة بفضل اهتمامهم ومعلوماتهم وارتباطاتهم بخصوص الشرق. لم يعد الأوروبيون الذين يتملكهم الفضول ويمتلكون معلومات قليلة حول الشرق أشخاصاً عاديين. تتدخل قوة المخيلة الإمبريالية بكل عظمتها هنا، ليصبح الأفراد الغربيون الغيورون والمكرسون أنفسهم من أجل تقدم وتحضر المجتمعات المتخلفة، أبطالاً عظاماً بقدر الصليبيين وحراس المعبد الذي حموا الأرض المقدسة في مواجهة الوثنيين. بل إنهم مثاليون سائرون على خطى الإسكندر الأكبر. من أجل إحياء هذا الوهم يتوجب تقديس ما يقومون به من عمل من جانب المصادر الدينية والعلمانية، وتجاهل مساوئ الإمبريالية.

تعرض مفهوم الحضارة بهذا الشكل إلى انكماش على صعيد المعنى واقترن بمسار الحداثة في أوروبا، ليمتلك وظيفة تتجاهل الخيارات الثقافية والخبرات التاريخية للمجتمعات غير الغربية. عند تعريف التحضر وفق الإمكانيات والقيم التي تمتلكها أوروبا الحديثة العلمانية يصبح جزء كبير جداً من الإنسانية على نحو لا مفر منه خارج دائرة الحضارة. سنحاول شرح هذه الناحية من خلال مثالين. نشر عالم الجغرافيا إيلسورث هانتينغتون، الذي درّس في معهد الفرات وهو مدرسة تبشيرية أمريكية في مدينة خربوط (تركيا) بين عامي 1897–1901، كتاباً حول الحضارة والمناخ عام 1915، قال فيه إن المجتمعات التي لا تعرف استغلال الإمكانيات والفرص المتاحة لها، تظل خارج عملية التحضر، ولذلك يوجد «تخلف فطري» في هذا النوع من المجتمعات. يضرب هانتينغتون مثلا على «التخلف الفطري» في رفض السكان

الأصليين لأستراليا الصيد بالأسلحة وعدم ركوب بعض القبائل في جنوب إفريقيا الخيل[4]. بيد أن استخدام أو عدم استخدام حيوانات الركوب هو حالة تظهر نتيجة ظروف جغرافية ومناخية وثقافية مختلفة. اعتبار أحد هذه الخيارات معيار تحضر أو تخلف يدفعنا إلى ارتكاب أخطاء مفهومية وتاريخية. وفوق ذلك فإن المغول والأتراك والمجتمعات الأخرى التي تركب الخيل لا تنجو من التخلف. لأنهم يعتبرون «متخلفين» هذه المرة بسبب خصائص أخرى غير متوافقة مع الحضارة الغربية.

لنلقِ نظرة سريعة على مثالنا الثاني. لعب المؤرخ والشاعر والسياسي البريطاني توماس ماكولاي دوراً كبيراً في جعل الإنجليزية اللغة الثانية في الهند عوضاً عن السنسكريتية والعربية. في كتابه المسمى «ملاحظات حول التعليم الهندي» (1835) يقدم ماكولاي توصيات حول الطريقة التي ستتمكن الملكية البريطانية بفضلها من حكم سكان الهند الكثيرين، ويتحدث عن الكيفية التي يتوجب عبرها تنشئة جيل هندي ينتمي للحضارة البريطانية. بحسب ماكولاي فإن هذا مشروع ليس مستحيل الإنجاز، وهو السبيل الوحيد لجعل الحكم الاستعماري البريطاني دائماً في الهند. يشرح المؤرخ البريطاني مقترحه كما يلي: «من غير الممكن تعليم كل الشعب (الهندي) بالإمكانيات الضئيلة المتوفرة لدينا. ما ينبغي علينا فعله حالياً هو تأهيل فئة تتولى مهمة الترجمة بيننا وبين الملايين الذين نحكمهم. سيكون دم ولون بشرة هذه الفئة هندياً لكن أذواقها وقناعاتها وأخلاقها وعقولها ستكون بريطانية».

مقترح الأنجلزة هذا الذي قدمه ماكولاي هو نسخة أخرى لمهمة الحضارة. ليس من الممكن تغيير دم وعرق ولون بشرة الحشد الكبير القاطن في الهند. لكن من الممكن تغيير وأنجلزة خصائصهم الرئيسية أي «أذواقهم وقناعاتهم وأخلاقهم وعقولهم»، التي سترفعهم إلى مستوى الحضارة، عن طريق التعليم. يستخدم ماكولاي اللغة الإنجليزية كأداة تغيير، ويصيغ العلاقة

(4) إيلسورث هانتينغتون، *Civilization and Climate* (New Haven, 1922)، ص. 45–46

الوثيقة بين اللغة وبين التغيير الثقافي والاستعمار كما يلي: «من غير الممكن أن يبقى أي هندوسي تعلم الإنجليزية مرتبطاً بدينه بصدق. أنا على ثقة تامة بأنه في حال تطبيق خططنا في التعليم، خلال ثلاثين عاماً لن يبقى هناك بين الفئات المرموقة من يعبد صنماً»[5]. «الماكولية» (نسبة إلى ماكول) هي اسم هذا التردي والانسلاخ الثقافي. مهمة الحضارة بالنسبة للغرب هي تردٌ ثقافي بالنسبة للثقافات المحلية المستعمَرة. تعتبر مقاومة هذا المسار مناهضة للحضارة وتواجه الإدانة. يعرف البعض الحضارة بأنها دخول المنتجات الصناعية الأوروبية إلى بلد ما. نجد أحد الأمثلة النموذجية على ذلك في الدراسة المفصلة التي أجراها فرانسيس بوفورت في السواحل التركية الجنوبية بصفته قائد الأسطول الملكي البريطاني عامي 1811–1812. نشر بوفورت نتائج دراسته عام 1817 في كتاب أسماه «كارامانيا». يعتبر الكتاب رأس حربة في الدراسات المتعلقة بسواحل البحر الأبيض المتوسط على مدى قرنين، ويقيم علاقة جديرة بالملاحظة ما بين مفاهيم الثورة الصناعية الأوروبية والبحث عن أسواق جديدة والحضارة: «إذا استمر هذا الطلب (التجارة مع أوروبا) سيحقق الطرفان مصالحهما في تبادل البضائع. كلما تطورت العلاقات وزاد الرخاء ستظهر رغبات جديدة وستُفتح أسواق جديدة أمام المنتجات الأوروبية بشكل متزايد. بذلك يمكن أن تحقق الحضارة والصناعة النصر ذات يوم على الجهل والكسل المسيطرين على هذه المناطق نصف البربرية حالياً». فتح أسواق جديدة من أجل البضائع الأوروبية هو الوظيفة والنتيجة الرئيسية للتحضر. تشير وجهة النظر هذه ذات المركزية الأوروبية إلى نقطة أبعد من التفاعل الاقتصادي أو الثقافي: لا يمكن للمجتمعات «نصف البربرية» أن تنضم إلى ركب الأمم المتحضرة إلا عندما تكون سوقاً لأوروبا.

أعد مؤرخ الفن كينيث كلارك برنامجاً وكتاباً باسم «الحضارة» لهيئة الإذاعة

(5) نقله بنيدكت أندرسون، *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Verso, 1991).

البريطانية «بي بي سي» عام 1969، عرّف فيه الحضارة بأنها تعبير عن مثل أعلى وقيم محسوسة. يصنف كلارك، بوصفه كاتباً أوروبياً نموذجياً، القيم والثقافات الحضارية الراقية على أنها «متقدمة» و«متخلفة». يدافع كلارك عن نظريته بأمثلة من تاريخ الفن، ويقول إن التمثال المعروف باسم أبولو بلفيدير الذي اصطحبه نابليون من الفاتيكان يمثل «قيمة حضارية أرفع» بالمقارنة مع قناع إفريقي. يمثل القناع الإفريقي حالة الرهبة والتصاغر الإنساني في مواجهة الطبيعة. معناه ورمزيته مظلمان مثله. أما تمثال أبولو فهو يعبر عن الضياء والثقة بالنفس: يهبط الألهة إلى الأرض ويعلمون الإنسان قواعد العقل والانسجام القائم في الطبيعة[6]. بناء على ذلك فإن الحضارة متناسبة مع قدرة الإنسان على تحقيق استقلاله في مواجهة الطبيعة. سنعود إلى هذا الموضوع عما قريب.

يلفت نوربرت إلياس إلى الوظيفة الإقصائية لكلمة الحضارة في سياق الاستعمار، ويقول: «تعبر الحضارة عن إدراك الذات بالنسبة للحضارة الغربية». ويضيف: «تعبر (الحضارة) عن كل شيء يعتقد المجتمع الغربي في القرنين أو القرون الثلاثة الماضية أنه يحقق له التفوق على المجتمعات السابقة أو تلك المعاصرة 'الأكثر بدائية'»[7]. يتمتع هذا الاعتقاد بقيمة وظيفية لكن هذا لا يعني أنه حقيقي. ربما تكون مدينة ما حديثة وتكنولوجية ومكتظة وكوزموبوليتية إلخ، لكن هذا ليس كافياً من أجل إثبات أن الحياة في تلك المدينة متحضرة. كون سكان المدينة متحضرون مسألة تتعلق بالتصور والموقف السائد في الحياة الاجتماعية أكثر منه صفات مادية للمدينة. بهذا المعنى نيويورك مدينة «متقدمة»، لكن ذلك لا يعني أن متحضرة أكثر من قرية في إفريقيا أو بلدة في الأناضول. عند النظر في ظل مقاييس نسبة الجريمة والأمان الاجتماعي والعلاقات بين

(6) كينيث كلارك، *A Personal View* (UK: John Murray, 2018)، (تاريخ أول طبعة 1969)، ص. 10.

(7) نوربرت إلياس، *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization* (Oxford: Blackwell, 1994)، ص. 3.

الأفراد ومستوى التوتر والسعادة واحترام الغير، يصبح واضحاً عدم وجود علاقة حتمية بين التفوق التقني والتحضر[8].

تواصل العلاقة بين مفهوم الحضارة وبين التقدم والحداثة والاستعمار والإمبريالية احتلال مكان في مركز النقاشات العالمية الجيوسياسية اليوم. نرى بكثرة آراء تؤكد على ضرورة سيطرة الحضارة الغربية على النظام العالمي ولجوئها إلى القوة من أجل حماية نفسها. تدافع أوساط المحافظين الجدد في أوروبا والولايات المتحدة عن هذا الرأي، وتسعى إلى شرعنة هذه الطروح من خلال عداء عميق وحاد للإسلام. هناك عدة أسباب وراء ذلك، أولها هو أن إقصاء الإسلام والمسلمين يعمل كأداة مناسبة من أجل تأجيل المشاكل السياسية والاجتماعية. جُعل الإسلام والمسلمون مخلوقات لا إنسانية وشيطانية، ويُصورون على أنهم المتسببون حتى في عدم المساواة في الدخل والأنانية وانهيار الأسرة وضعف الإيمان والشذوذ الجنسي والمخدرات والجرائم العادية إلخ في المجتمعات الغربية. بذلك يتم تأجيل المشاكل الحقيقية التي تعيشها «الذات»، باستخدام «الآخر»، وبث شعور مزيف بـ«الارتياح واطمئنان النفس» في المجتمع، عوضاً عن التوجه إلى جذور المشاكل.

السبب الثاني هو رفض المجتمعات المسلمة من ناحية مبدئية، التصور التاريخي ذو المركزية الغربية، رغم سياسات الاستعمار والتغرب والحداثة والعولمة والوصاية الاقصادية- السياسية والصهر الثقافي المستمرة منذ قرنين. على الرغم من عدم امتلاك البلدان الإسلامية قوة عسكرية وتكنولوجية واقتصادية قادرة على مقارعة الغرب، تبقى نظرية «التهديد الإسلامي» مطروحة باستمرار ، وهذا أمر متعلق عن كثب بتصور الذات ومفهوم الحضارة لدى المجتمعات

(8) وفق دريداً فإن الكوزموبوليتية قد لا تكون مرادفة دائماً للديمقراطية: «صحيح أن الكوزموبوليتية مفهوم محترم للغاية. لكنه في نهاية المطاف متعلق بمفهوم الدولة وبالمفهوم السياسي للدولة القومية والمدينة بصفتها أرضاً. هناك ديمقراطية كونية وراء كل كوزموبوليتية وتتجاوز المواطنة والدولة القومية». شريف، Cherif, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*، ص. 44.

الغربية. تحرض بعض الأوساط المجتمعات الغربية على الإسلام والمسلمين بإطلاق صيحات «البرابرة قادمون!»، وهدفها الرئيسي من ذلك هو خلق بيئة من الخوف والشك والكراهية لجعل أنظمة العقيدة لديها خارج إطار المساءلة. وبالنسبة للأوساط المذكورة فإنه لا سبيل آخر للحفاظ على «الحضارة» سوى استخدام القوة والسيطرة على النظام العالمي.

لي هاريس هو واحد من الممثلين النموذجيين لهذه المقاربة، ويوصي في كتاب ألفه بعد هجمات 11 سبتمبر/ أيلول، تحت عنوان «الحضارة وأعداؤها»، بضرورة تذكر المجتمع الأمريكي مفهوم «العدو»، مدعياً أنه لا يمكن إحياء الحضارة إلا من خلال القضاء على أعدائها. في حين أن حل المشاكل بالطرق العقلية والسلمية، وليس العنف، هو أحد العناصر الرئيسية للحضارة. اعتبر اليونانيون القدامى أنفسهم «أهل العقل» أي مجتمع البشر الذي يحل مشاكله عن طريق العقل والمنطق، وعرّفوا البربرية بأنها عكس ذلك. لكن بحسب هاريس فإن وجهة النظر «الواقعية» تفرض استخدام القوة في مواجهة الأشخاص الذين يريدون إلحاق الأذى بحضارتهم. لذلك عندماً يبني مجتمع ما حضارة ويحميها يتوجب عليه أن يعرف عدوه ويضع خططه بناء على ذلك. لكن كيف سيكون بمقدورنا تجاوز التناقض القائم في التخلي عن التحضر واللجوء إلى العنف باسم حماية الحضارة؟ أليس من الممكن حماية الحضارة دون أن نصبح بربريين؟

يوجه هاريس سلسلة من الانتقادات إلى صامويل هانتينغتون بخصوص «الحضارة الأمريكية». يبرز أحد الانتقادات خصوصاً من ناحية تعلقه بموضوعنا: بحسب هانتينغتون فإن رغبة الحضارة الغربية في فرض الادعاء بكونيتها على بقية العالم «خاطئة ولا أخلاقية وخطيرة». التدخلات المنفذة بموجب هذا القبول المسبق تحتّم إثارة نزاعات وتوترات جديدة. لهذا ينبغي على المجتمعات الغربية، التي تمتلك التفوق الاقتصادي والعسكري تفادي التدخل في الحضارات الأخرى «في عالم يوجد فيه أكثر من حضارة». يعتبر هاريس هذه التوصية سلبية

وتراجعاً لليبرالية الجديدة، ويرفضها. ينبغي على «الحضارة الأمريكية»، كي تستطيع حماية نفسها، الإقدام على حملات استباقية، وتدمير «العدو» حتى قبل أن يبدأ التحرك[9].

أما هانتينغتون فيقول إن «الإمبريالية هي النتيجة الحتمية المنطقية للكونية». ويضيف أن ادعاء حضارة ما بأن قيمها ونظامها كونيين يؤدي بها إلى الإمبريالية على نحو لا يمكن تفاديه[10]. إن سعي الحضارة المذكورة إلى «صياغة العالم وفق صورتها الخاصة» يضع الكونية والإمبريالية في طريق واحد. ينبغي لنا القول إن هانتينغتون يلجأ إلى تعميم واسع هنا. كل ادعاء بالكونية لا يؤدي إلى الإمبريالية. الأمر يتعلق بكيفية تعريف الكونية وتطبيقها. قد تنساق الأنظمة التي لا تعترف بحق الحياة للمعتقدات والأفكار الأخرى، إلى مغامرات إمبريالية عبر اللجوء إلى الأساليب القسرية. نجد الكثير من الأمثلة على ذلك في التاريخ. أهم مثال على سير الدعوى الكونية جنباً إلى جنب مع الإمبريالية في تاريخ الإنسانية هو السياسات التي اتبعتها الدول الأوروبية عقب عصر التنوير. بينما دافعت الدول الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين عن أفكار العقل والعلم وحرية الاعتقاد والتعددية من جهة، لم ترَ بأساً في استعمار العالم الإسلامي وإفريقيا وشبه القارة الهندية وآسيا ومناطق أخرى في العالم من جهة ثانية. استخدمت تلك الدول دعوى الكونية المثيرة للجدل من الناحية الفلسفية والعلمية بهدف إضفاء الشرعية على الإمبريالية الغربية.

يمتلك الدين والحضارة الإسلاميان أيضاً دعوى كونية. بل إن أحد الأسباب الرئيسية للتوتر القائم بين المجتمعات الإسلامية والغربية هو امتلاك كل منهما دعوى كونية. لكن الفكر الإسلامي منح المعتقدات والأفكار الأخرى هامشاً للعيش، واعتبر وجودها جزءًا من «اقتصاد الخلق» وعالم الكثرة، وإن لم يتفق مع

(9) لي هاريس، *Civilization and Its Enemies: The Next Stage of History* (New York: Free Press, 2004)، ص. 44–47.

(10) صامويل هانتينغتون، *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996)، ص. 310.

آرائها. اتبعت المجتمعات الإسلامية الأمر الإلهي «لا إكراه في الدين»، وأدت رسالة التبليغ لكنها لم تسعى إلى إجبار الناس على اعتناق الإسلام. رأت أن الفروق الإثنية والثقافية هي ثراء، وبناء عليه اتبعت سياسات ثقافية مرنة. قامت أنشطة وفعاليات علمية وفكرية وفنية كبيرة مع المنتمين لأديان وثقافات مختلفة في العواصم الرئيسية للحضارة الإسلامية من بخارى إلى بغداد، ومن أصفهان إلى إسطنبول، ومن القاهرة إلى قرطبة. تجسد كونية واستمرارية الآثار التي أبدعها التراث الإسلامي نتيجة هذه النظرة الاستيعابية المرنة. لذلك فإن كل دعوى كونية لا تؤدي بنا بالضرورة إلى الإمبريالية.

لنعد إلى نظرية الحضارة بحسب هاريس، ما يقصده بـ« الحضارة الأمريكية» هو الإمبراطورية الأمريكية. أما ما يقصده بحماية الحضارة فهو تقبل الجميع لمشروعية الإمبريالية الأمريكية. يدعي هاريس أن الهيمنة الأمريكية قيمة مطلقة من أجل الحضارة، ويقول: «تمثل الولايات المتحدة الأمريكية المصدر النهائي للمشروعية في العالم. فإذا كانت هذه المشروعية محل تساؤل أو تحريف فإن العالم عندها سيقع في نفس أزمة المشروعية التي وقعت فيها أوروبا عقب الحرب العالمية الأولى»[11]. بناء على ذلك، إذا كانت المجتمعات الأخرى تريد العيش بسلام وطمأنينة فإنها مضطرة للقبول بالعيش تحت الهيمنة الأمريكية، وإلا فإنه سيكون من المحتم اعتبارها «عدوا» مناهضاً للحضارة، وبالتالي القضاء عليها. لا علاقة لهذه المقاربة بالتحضر ولا بالحضارة من قريب أو بعيد. وهي ليست سوى جهد لشرعنة البربرية الحديثة والإمبريالية عن طريق خطاب الحضارة والنظام العالمي. اعتبار البربرية مشروعة من أجل حماية الحضارة هو إجحاف بحق مفهوم الحضارة قبل كل شيء. أكبر امتحان يواجهه الأفراد والمجتمعات هو عدم التحول إلى أشرار عند مكافحة الشر. وكما يقول مثل تاوي فإن المعرفة الحقيقية هي أن لا يصبح الإنسان متوحشاً أثناء محاربته الوحوش. مبدأ «دفع

(11) هاريس، *Civilization and Its Enemies*، ص. 110.

السيئة بالحسنة» هو مبدأ سياسي وأخلاقي يتوجب أن يكون في صميم كل صراع للقوى. جعل الشر أمراً عادياً بذريعة مكافحة العدو هو أكبر إساءة يمكن للأفراد والمجتمعات أن يرتكبوها بحق أنفسهم.

الحضارة والتقنية كوسيلة لتجاوز الطبيعة والحضارة

لا يمكننا تناول الإطار الفلسفي الذي يرتكز إليه مفهوم الحضارة الحديثة بمعزل عن تصور الطبيعة ما بعد عصر التنوير. رأى بعض المفكرين الطبيعة والحالة الطبيعية بربرية وحالة غير متحضرة، وفصلوا فصلا قاطعاً بين الإنسان والطبيعة، بحيث تحول هذا الفصل مع مرور الزمن إلى انسلاخ واغتراب، وفي نهاية المطاف إلى صراع. وبينما تمثل الطبيعة الحالة البدائية والخشنة وغير المنظمة للوجود، صوروا المثل الأعلى الذي ينبغي أن يصل الإنسان إليه على أنه الحالة المعاكسة لذلك، وبالتالي عرّفوا عملية تحضر الإنسان بأنها ابتعاد عن الطبيعة والحالة الطبيعية. ظهرت حالة الصراع بين «الطبيعة التي خلقها الرب» و«الثقافة التي أنتجها الإنسان»، وأصبحت واحدة من المسلّمات الرئيسية في الفكر الحديث بدءًا من القرن الثامن عشر. كانت هناك مساعٍ لإضفاء معانٍ على «الثقافة والتقنية والحضارة» بحيث تصبح أدوات مطورة رغم أنف الطبيعة ومستخدمة ضد الطبيعة.

في هذا السياق، يعرّف فيليبه فرنانديز- أرمستو الحضارة بأنها «تحويل الطبيعة على يد الإنسان»[12]. تعبر الحضارة عن العلاقة بين الإنسان والطبيعة أكثر منها مثلا أعلى مجرداً أو قيمة أو إيديولوجيا. وهذه العلاقة ثنائية الطرف. فمن جانب، هناك عناصر طبيعية من قبيل عالم الطبيعة والظروف البيئية والعالم المادي والجغرافيا والمناخ إلخ. هذه العناصر ليست أشياء من صنع يد الإنسان. قد تكون الظروف التي يعيش فيها الإنسان سبباً في بعض الصعوبات إلى جانب تسهيلها حياته. لا يستطيع الإنسان العيش دون الماء والهواء اللذين منحته إياهما

(12) فرنانديز- أرمستو، *Civilizations*، ص. 12 وما بعدها.

الطبيعة. وعلى غرار ذلك، قد تجعل الكوارث الطبيعية والحرارة والبرودة الزائدة والحيوانات الفتاكة، حياته في خطر.

وفي الجانب الآخر لهذه العلاقة يقف «دافع التحضر» الذي يعمل من أجل تلبية الاحتياجات الإنسانية وضمان سلامة وجودهم. تنظم المجتمعات الإنسانية نفسها وتخترع الأدوات وتنتج التقنية والتكنولوجيا وتزرع الأرض وتبني المدن، وهي تحول الطبيعة بأشكال مختلفة من أجل إدامة وجودها. تعبر الحضارة عن مجموع الجهود المبذولة للقيام بهذا التحويل. عند تعريفها هكذا تصبح الحضارة قصة كفاح الإنسان مع الطبيعة.

لا يعزز تصوّر التقنية والحضارة على أنهما وسيلة لتحويل وتجاوز الطبيعة، الانسجام والتواؤم بين الإنسان والطبيعة، وإنما فكرة وجود توتر وصراع بينهما. يتصرف الإنسان، المتمرد على الطبيعة من أجل ضمان وجوده الفيزيائي وعلى «الإلهة» من أجل إعلان استقلاله الذهني- العقلي، انطلاقاً من حالة روحية بروميثيوسية، ويبذل الجهد لإنشاء عالم جديد في مواجهة الموجودات الأخرى. لكن اعتبار الحضارة حرباً كسبها الإنسان ضد الطبيعة لا يتجاوز إضفاء مسحة جمالية على البربرية. كل مقاربة تضع الإنسان ضد الطبيعة تنتج مجدداً ثقافة البربرية هذه سواء عن قصد أم عن غير قصد. هناك جملة مشاكل تظهر في مواجهتنا اليوم كأزمة البيئة وتغير المناخ، وتهدد مستقبل الكرة الأرضية، ينبغي البحث عن جذورها في هذه العقلية. تكشف هذه المقاربة غطرسة الإنسان الحديث بكل عريها، وتكلفه بمهمة خطيرة ومدمرة هي «لعب دور الرب». في عددها الصادر يوم 20 مايو/ أيار 2010، صورت الإيكونوميست «الحياة الاصطناعية» بأنها واحد من أكبر إنجازات الإنسانية، مستخدمة عنوانا ذا مغزى: «وصنع (خلق) الإنسان الحياة»[13].

واضحة هي النتائج المدمرة لنموذج الصراع الذي وضع الإنسان والطبيعة في مواجهة بعضهما. في المقابل، يعتبر الفكر الإسلامي الإنسان والطبيعة جزءاً

(13) http://www.economist.com/node/16163154

من دائرة الوجود نفسها. ومع أن الإنسان كُرم على بقية المخلوقات إلا أن هناك علاقة تكامل وإحياء بينه وبين الطبيعة. لا غضاضة على أي حال في الاستحواذ على الطبيعة ووضعها في خدمة الإنسان. فالقرآن الكريم يقول إن عالم الطبيعة «مسخر» للإنسان، أي أنه موضوع تحت إمرته. ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية 45/ 13)، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة 2/ 30)، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين 95/ 4)، لم يكتسب الإنسان المخلوق هذا الامتياز بفضل قوته، وإنما هو نعمة من خالقه: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة 2/ 29).

النعمة توجب الشكر. ويبدأ الشكر مع معرفة الإنسان قيمة ما وُهب إليه. يوصي القرآن الإنسان بالتفكر في هذا الأمر. لأنه لا يمكن للإنسان أداء الشكر على نعمة ما دون أن يمتلك العقل والإرادة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة 2/ 164). وعندما يأمر القرآن الإنسان بأخذ العبرة من خلال النظر إلى عالم الوجود وإلى نفسه، يحذره في الوقت نفسه: إن الإنسان الذي لا يحمي الطبيعة المسخرة له والأمانة في عنقه لهو في خسران مبين. في الوقت ذاته يصبح هو السبب في ظهور الفساد في الأرض، التي خُلقت بميزان وتناسق: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم 30/ 41).

عندما أبدعت المجتمعات الإسلامية آثارها في العلوم والتكنولوجيا والعمارة وإنشاء المدن والمجالات الأخرى من جهة، ارتكزت على هذا التصور

من جهة ثانية وطورت علاقة انسجام وتكامل مع عالم الطبيعة[14]. قصة حي بن يقظان لابن الطفيل هي كتاب ينبغي تناوله في هذا الإطار. عملية اكتشاف «حي» لنفسه تجري في إطار انسجام مع الطبيعة. يبلغ حي مستويات عالية من الإدراك عبر معرفة الطبيعة. وعلاوة على ذلك، يمضي قدماً في اكتشاف درجات العقل والإرادة والإيمان والتحري بمساعدة الطبيعة وليس رغم أنفها. حي بن يقظان، الذي كان مصدر إلهام لقصة دانييل دوفوي «روبنسون كروزو»، ليس قصة «ناجٍ أو «وحيد في جزيرة» بالمعنى البسيط. إنها قصة ميتافيزيقية– فلسفية تقدم مثالاً على كيفية تشكل رحلة الإنسان مع الطبيعة على سطح الأرض. وهي من هذه الناحية تقدم لنا مؤشرات هامة عن تصور الفكر الإسلامي للإنسان– الطبيعة– الحضارة.

مما لا شك فيه أنه من غير الممكن إنكار التطورات التكنولوجية الحديثة واستكشاف الفضاء والاكتشافات العلمية الجديدة، وما وفرته من إمكانيات في مجالات الطب والاتصال والمواصلات إلخ. تسهل هذه الإمكانيات حياة الإنسان عند استخدامها بالشكل الصحيح. لكن ليس من الصعب رؤية ما سنخسره جراء فكر يعتبر الطبيعة بضاعة «تكشف عن أسرارها تحت التعذيب»، ويضحي بها في سبيل أطماع الربح. المشكلة الرئيسية للتصور الحديث هي التالية: يقول الإنسان الحديث إنه يمتلك حقاً مطلقاً في التصرف بعالم الطبيعة، لكنه ينفر من تحمل أي مسؤولية. وعوضاً عن إصلاح الطبيعة والبيئة من خلال إجراء محاسبة جذرية عن الخراب الملحق بهما، يسعى إلى تقييدهما بشكل أكبر عبر المزيد من التكنولوجيا والطمع بالربح. في حين أن كل حق بالتصرف يقتضي من الإنسان أن يكون صاحب مسؤولية.

(14) يقول نصر إن العلوم الطبيعية المنتجة في العالم الإسلامي تطورت في مناخ أنشأه التصور الإسلامي للحضارة، ولذلك هناك فوارق هامة بينها وبين العلوم الطبيعية الحديثة من ناحية الكيف والمنظور، وليس على الصعيد التقني؛ انظر سيد حسين نصر، *Science and Civilization in Islam* (Chicago: Kazi Publications, 2007، (الطبعة الأولى 1968)

يلفت لويس مومفورد إلى العلاقة بين الحضارة والتقنية بوصف هذه الأخيرة أداة لتحويل وتجاوز الطبيعة، ويقول إن الآلات والماكينات وُجدت في كل مراحل التاريخ الإنساني. أقدم الصينيون والهنود والمصريون والمسلمون على اكتشافات تقنية هامة، واستخدموا تكنولوجيا ما قبل الحداثة على نطاق واسع في حياتهم. الأمر المختلف اليوم هو نفوذ الماكينات والآلات التكنولوجية على نحو منظم إلى كافة مجالات حياتنا وتغييرها معيشتنا الفردية والاجتماعية على نحو جذري. يفرض تصور الوجود والعقل الأدواتي السائدان في عصرنا بشكل مطّرد استحالة العلاقات غير البراغماتية وغير المرتكزة على السيطرة. ترخي المكانة التي تحتلها التقنية والتكنولوجيا في حياتنا بظلالها على علاقاتنا مع الأشياء وتضيّق «الأفق المفتوح» للوجود. بحسب مومفورد فإن التقنية والحضارة هما «نتيجة لخيارات الإنسان التي يقوم بها بوعي أو عن غير وعي، ومواقفه وكفاحه. هذه الخيارات في الوقت نفسه غير عقلانية في أكثر الحالات الموضوعية والعلمية لها»[15]. لم يعد الإنسان قادراً على السيطرة على التكنولوجيا الحديثة وأصبح غريباً في مواجهة الأشياء التي صنعها بيده، وهذا ما يؤكد مقولة مومفورد «الخيار غير العقلاني».

يعرف توينبي الحضارة بأنها «عملية تنظيم الناس لبيئاتهم وفق رغباتهم، وليس تغيير الظروف البيئية للإنسان». بذلك تصبح إرادة الإنسان بشكل مطّرد العامل المحدد الرئيسي في علاقة الإنسان مع الطبيعة، وليس «القواعد الميكانيكية» للطبيعة[16]. طور الإنسان مجموعة من الأدوات من أجل تلبية احتياجاته الرئيسية من مسكن وحماية وتكاثر. تعبر التقنية والتكنولوجيا عن مجموع الأدوات الناجمة عن هذه الاحتياجات. لكن بعد ظهور هذه الأدوات تعرضت العلاقة بين الإنسان والطبيعة إلى تغير نوعي. ابتعد الإنسان خطوة عن الطبيعة وأصبح غريباً عنها، كما بلغ القوة القادرة على وضع الطبيعة تحت

(15) لويس مومفورد، *Technics and Civilization* (New York: Harbinger, 1963)، ص. 6.

(16) انظر دبليو. مكنيل، *Arnold Toynbee: A Life* (New York: 1989)، ص. 96.

سيطرته. عند استبعاد المعنى والقيمة من الوجود والطبيعة وتحولهما إلى شيء يمكن شرحه بالعقل الأدواتي تتحول العلاقة بين الإنسان والطبيعة إلى علاقة ملكية. في هذا السياق، تعبر الحضارة عن عملية اغتراب الإنسان عن الطبيعة. وهذا في الوقت نفسه ما يفرض عملية تحول الطبيعة إلى بضاعة وتجارة. يتحول التخريب المنفذ باسم الحضارة والتقدم والتنمية إلخ إلى كابوس يفقر ويجفف الإنسان والوجود، ويودي بهما إلى الدمار الكلي.

تظهر الناحية المادية- التقنية للحضارة كنتيجة لجهود الإنسان في التصرف بالطبيعة وفرض سيطرته عليها. أشار ديكارت إلى هذه العلاقة عندما قال «الإنسان هو سيد الطبيعة ومالكها»[17]. يُظهر تصور الوجود الاختزالي لدى المذهب الإنساني الحديث والفهم الفيزيائي للطبيعة أن العلاقة بين الإنسان والطبيعة تتحول شيئاً فشيئاً إلى علاقة صراع وسيطرة[18]. نتيجة التحول الكبير، الذي عبر عنه فيبر بمقولة «نزع السحر عن العالم» (*Disenchantment of the World*) يصبح الوجود شيئاً فاقداً للمعنى، بينما يضع الإنسان نفسه موضع الفاعل الوحيد مالك حق التصرف والامتياز بخصوص إضفاء معنى على هذا الوجود. يوضح التعريف الذي يضعه فيبر بعبارات ملفتة للانتباه علاقة الإنسان مع الكون وتصور الحضارة الجديدة:

> مبدئياً لم يعد هناك قوى غامضة لا يمكن حسابها؛ على العكس، أصبح الإنسان قادراً على تجاوز كل شيء عن طريق الحساب *(Calculation)*[19]. هذا يعني أن السحر زال الآن عن العالم. على عكس البشر الهمجيين

(17) رينيه ديكارت، «Discours de la Méthode», *OEuvres*, 6:62.

(18) للاطلاع على دراستين تتناولان هذه العملية بشكل شامل انظر سيد حسين نصر، *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago: The ABC International Group, 1997) ve a.mlf., *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

(19) إذا وضعنا في الاعتبار أن العقلانية تعني في الوقت نفسه «الحساب»، ليس من قبيل الصدفة أن يستخدم فيبر هذه الكلمة للتعبير عن عملية تصرف الإنسان الحديث بالأشياء.

الذين يؤمنون بوجود قوى غامضة، لم نعد بحاجة إلى وسائل من قبيل السحر من أجل حكم الأرواح أو التضرع إليها. أصبحت الوسائل التقنية والعمليات الحسابية تقوم بهذه المهمة. هذا هو المعنى الأول للعقلنة *(intellectualization)*[20].

بينما يدفع العيش في عالم «منزوع السحر» الإنسان إلى عزلة كونية من جهة، يثير فيه رغبة استخلاص كافة أشكال المعاني المتعلقة بالوجود والحياة بنفسه من دون اللجوء إلى أي مصدر خارجي. وجود الإنسان في كون أصبح خاضع للفيزيائية وفاقداً للأسرار والمعاني، يؤدي به إلى وهم الوجود ذاتي المرجع (*Self–Referential*) حيث لا تجسد ولا معنى إلا في نفسه فقط. الرغبة في التصرف تجاه الكون دون الاستناد إلى مبدأ علوي هي الحافز الرئيسي للتصور الفردي والمجتمعي الحديث. ينبغي تفريغ الكون من معناه الذاتي وصفاته المحملة بالقيم حتى يتمكن مثل هذا الفرد من الوجود وتكتسب الحضارة والنظام السياسي اللذين ينشؤهما المشروعية[21]. لذلك تم تعريف مفاهيم المادة والقوة والحركة بعد ثورة نيوتن، على أنها جواهر تستخلص مبادئ الوجود من نفسها ولا تحتاج إلى مصدر خارجي. بينما ربط «المحرك الذي لا يتحرك» لدى أرسطو مبدأ الاستمرار والتغير في الطبيعة بمبدأ علوي خارج عن الطبيعة، أرجعت الميكانيكية العلمية والمادية الفلسفية، اللتان اكتسبتا قوة مع عصرالتنوير، هذا المبدأ إلى الأشياء نفسها، وجعلت كل مرجع خارج المادة «فرضية لا داعي لها»، على حد تعبير لابلاس الشهير. لذلك يقول

(20) ماكس فيبر، «Science as Vocation» (1919), *From Max Weber: Essays on Sociology*, ed. H. H. Gerth ve C. W. Mills (New York: Oxford University Press, 1946)، ص. 139.

(21) يلفت تشارلز تايلور إلى هذه العلاقة بين التصور الحديث للكون والفرد المعاصر؛ انظر سي. تايلور، *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press,1975) ص. 8–9. هذا واحد من العناصر الرئيسية للهوية؛ انظر سي. تايلور، *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989)، وخصوصاً القسم الرابع

جوليان أوفري دو لامتري، وهو أكثر ملاحدة عصر التنوير راديكالية، في كتابه الشهير «الإنسان الآلة» (1748): «الإنسان هو آلة، وهناك جوهر واحد يدخل أشكال مختلفة في الكون كله»[22]. هذا التحدي البروميثيوسي للامتري كان من أول المؤشرات في العصر الحديث عن تصور الوجود والعقلية الكونية، اللذين عرفهما غينون بـ«هيمنة الكم»[23].

تصور عصر النهضة للإنسان قابل لأن يكون موضوع دراسة خالية من العواطف وعقلانية ورياضية وميكانيكة وعلمية، وهذا التصور هو ما حدد فهم أوروبا للحضارة، ووضع أسس مفهوم حضارة ميكانيكية- تقنية. توجه نموذج الإنسان العقلاني الذرائعي المنفعي المتصرف في علاقاته بدافع المقاومة، إلى وضع مشاكس ومهيمن في العلاقات مع الطبيعة والمجتمعات الأخرى. أضفى روسو الرومانسية على نموذج «الهجمي النبيل» الناقص من الناحية العقلية المسالم مع الطبيعة والبيئة، في مواجهة هذا الفرد البارد والمصطنع، لكن ذلك لم يكن كافياً للحيلولة دون الفصل والصراع المتفاقم بشكل مطّرد بين الإنسان والطبيعة، وبين الحضارة والبيئة. أنشئ تصور الوجود والعقلية الكونية من أجل ترسيخ مفهوم الإنسان الحديث المتصور على أنه «سيد الطبيعة»، ويشكلان واحدة من أهم نقاط التحول في التاريخ القريب للإنسانية.

تقطع وجهة النظر هذه الرابط الأصيل بين الوجود والإنسان، وبين الإنسان

---

(22) لامتري، *L'Homme Machine: Man a Machine* (La Salle: Open Court, 1993)، ص. 148. للاطلاع على ظهور المادية الفلسفية، التي تزعمها لامتري ودولباخ وديدرو في القرن الثامن عشر، ونتائجها الكوزمولوجية والأخلاقية انظر لويس دوبري، *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven: Yale University Press, 2004)، ص. 18-44.

(23) بحسب غينون، عكس العلم الحديث التراتبية بين الجوهر والأعراض من خلال جعل الكم «مادة أولية»، النوع متفوق على الكم من الناحية الأنطولوجية. وإذا كان لنا أن نتحدث باللغة الفلسفية العلمية الكلاسيكية فإن الجوهر يمثل النوع، فيما تشير الأعراض إلى الكم. تعني هيمنة الكم سيطرة الأعراض في مواجهة الجوهر. انظر رينيه غينون، *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (Great Britain: Luzac & Company, Ltd., 1953)، ص. 19-24.

والطبيعة، وتشكل النظرة العالمية الكامنة في خلفية الحضارة الحديثة الميكانيكية، كما أنها تجعل بشكل تعسفي الذات العارفة والراغبة المصدر الوحيد لمعنى الوجود[24].

لا بد أنه من الواضح بأن هذه المقاربة أدت إلى موقف متعجرف ومتكبر في مواجهة الوجود والطبيعة، وبقية البشر والثقافات في نهاية المطاف. وهي في الوقت نفسه من المصادر الهامة لعملية العلمنة بمعنى «الدنيوية». يرجع الفرد، الذي يرفض الإطار المعنوي العلوي، إلى نفسه من أجل إنتاج المعنى لكن هذه العودة إلى الداخل ليست سعياً معنوياً، وإنما تظهر على شكل انعكاس وفرض لصيغ الذات الفردية على الوجود والكون. غيرت الكوزمولوجيا العلمانية التي تستند إليها الحضارة الحديثة، «المخيلة العلمية» من جذورها، وتسببت في ولادة نظرة عالمية علمانية- إنسانية ليس لها مرجعيات علوية[25]. وفي هذا السياق، يمنح «الإنسان بوصفه كائنا يكسب الوجود معنى» لنفسه صفة نصف إلهية، ويعرّف علاقته مع الوجود والطبيعة بشكل أدواتي وأحادي الاتجاه. تفقد المقولة المنسوبة لهيراقليطس «تحب الطبيعة أن تخفي نفسها»، معناها جراء الأدوات العلمية والتكنولوجية التي صنعها الإنسان[26]. الحضارة التقنية الناجمة عن هذا التصور للوجود، تختزل الوجود بالمادة و«الإنسان» بـ«البشر»، وبالتالي تسعى إلى تعريف الحقيقة والواقع بأدنى عناصر الوجود، كما لفت هايدجر في كتابه «*Letter on Humanism*».

---

(24) يوضح ريتشارد تارناس بشكل ملفت الأبعاد الفلسفية والعلمية والثقافية لهذا التحول الكبير الحاصل في عالم الفكر الغربي؛ انظر ر. تارناس، *Cosmos and Psyche: Intimations of a New World View* (New York: Plume Books, 2007).

(25) بحسب فونكنشتاين، تبدأ مغامرة ظهور «اللاهوتية العلمانية» مع هذا التحول الكبير، انظر عاموس فونكنشتاين، *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

(26) للاطلاع على دراسة تناولت تاريخ فكرة أن الطبيعة تحب إخفاء نفسها ولذلك ليس من الممكن كشف أسرارها إلا عن طريق التفكر والتذكر، انظر بيير هادو، *Le Voile d'Isis: Essai sur l'Histoire de l'Idée de Nature* (Paris: Gallimard, 2004).

كان من النتائج الهامة لهذه العملية تقديس «الحياة اليومية» بالتوازي مع تطهير الوجود من المعنى الذاتي. حُبس معنى الوجود الإنساني بالحياة اليومية العادية مع اختزال معنى الوجود بالموجودات. أصبح شكل الوجود الحديث يتحدد وفق معايير التكنولوجيا والرأسمالية العالمية وثقافة اللهو والاستهلاك. الحياة اليومية في الظروف العادية، هي المكان الذي يظهر فيه تشكل الجوهر الإنساني وإنتاجيته. لكن تراجع طراز العيش الفاضل، الذي سماه أرسطو «العيش الطيب»، وعوضاً عن ذلك تحول عملية «العيش» فقط إلى قيمة رئيسية، يرجعان الحياة اليومية إلى مستوى كمي وذرائعي. كما أشرنا أعلاه، يعبر الطراز الأول من «العيش»، بحسب أرسطو، عن الاحتياجات البشرية الرئيسية للإنسان من قبيل الطعام والشراب والتكاثر والإنتاج. وهذه أدوات يستخدمها الإنسان من أجل الوصول إلى «العيش الطيب». الهدف الأصلي للإنسان في حياة المدينة هو بلوغ «العيش الطيب». أما العيش الطيب فهو صقل الإنسان نفسه من أجل معيشة أخلاقية، وتفكّر بالوجود، واستخدام العقل والوجدان من أجل الخير العام والمصلحة الاجتماعية. بينما تنشغل الحيوانات والعبيد بـ«العيش» يعمل الإنسان العاقل والفاضل المقيم في المدينة على إقامة الحياة في «العيش الطيب»[27]. هدف وجود «بوليس» أي المدينة التي تزدهر فيها الحضارة، هو جعل وصول الإنسان إلى العيش الطيب ممكناً. أما هدف «المدينة الفاضلة» للفارابي فهو إنشاء نظام اجتماعي-سياسي يمكن أن يعيش فيه الناس حياة مفعمة بالعقل والفضيلة، وبالتالي إتاحة الإمكانية لولادة حضارة عمادها القيم.

خيم ابتذال الحياة وتقبل الحياة العادية على أنها بمفردها عملية منتجة للقيم على العلاقة الأصلية للإنسان مع الوجود والكون، واختزلا الهدف الرئيسي للحضارة في إدامة هذه الحياة المستقلة حصراً. في العهود والمجتمعات التي تمتلك «وجهة نظر كوزمولوجية عميقة»، على حد تعبير ممتاز لوايتهيد، تدير

(27) أرسطو، *Politics*, III, 4, 1280b. انظر أيضاً تايلور، *Sources of the Self*، ص. 211 وما بعدها.

وجهة النظر هذه تصرفات الإنسان وتُكسب الحياة اليومية عمقاً واتزانا[28]. لا يمكن أن يصبح «العمل»، وهو الصفة التي تميز الإنسان، فعلاً ذو مغزى إلا ضمن إطار مرجعي واسع كهذا. اكتشاف الإنسان صيغة العيش السلمي مع الكون وبقية الموجودات والحياة اليومية رهن بتذكره من جديد الصورة الكبيرة للوجود.

(28) ألفريد نورث وايتهيد، *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967)، ص. 12.

6

النظرة العالمية وتصور الوجود

كل التعريفات هي عبارة عن عمليات تحديد بموجب طبيعتها. تعريف شيء ما يعني تأكيد العناصر الرئيسية التي يمتلكها، وترك العناصر التي لا تعود إليه خارج النطاق. لذلك تُستخدم كلمتا «حد» في اللغات الإسلامية، و«definition» في اللغات الغربية كمقابل لكلمة تعريف/ tanım (في التركية). لا يمكن وصف الموجودات وتعريف المفاهيم دون وضع حدود لها. بحسب المنطق التقليدي أفضل التعاريف هو التعريف «الجامع لأفراده المانع لأغياره». يجب أن يتضمن التعريف الجيد كل العناصر المنتمية لتلك الفئة، ويترك العناصر غير المنتمية في الخارج. الماهيات التي يمكن أن يدركها عقل الإنسان، مجردة وعمومية بموجب طبيعتها؛ لأن العقل لا يمكنه أن يدرك الموجودات إلا من خلال فئات ومفاهيم متفق عليها. وإذا كان لنا أن نتحدث بلغة الفلسفة التقليدية، لا نعلم من الأشياء سوى «صورها». المادة التي تعبر عن حالة القوة الصافية مغلقة أمام إدراك الإنسان. تقدم لنا الخواص الفيزيائية للأشياء التي نشعر بها بحواسنا الخمس، معلومات هامة عن الموجودات، لكنها ليست الأشياء نفسها أو ماهيتها أو جوهرها. يجب علينا إنشاء أي موجود على المستوى المفهومي في عقلنا من أجل إدراكه كذات أو شيء أو جسم، وإلا لن يكون بمقدورنا إثبات أو تأكيد أنه حتى الأشياء التي ندركها بواسطة حواسنا الخمس، هي موجودات محسوسة. لذلك فإن المادة «محسوسة»، والصورة «معقولة» (يمكن إدراكها بالعقل). بهذا المعنى، فإن كل تعريف يكون مجرداً، تماماً كما هو الحال بالنسبة للماهية. أما التجريد فهو خطوة يتم الإقدام عليها انطلاقاً من حقيقة الأشياء نحو مفهومها،

أي نحو التصوير المفهومي. من هذه الناحية، كل عملية تعريف تبعدنا في الواقع خطوة عن حقيقة الأشياء. لأن الوجود ليس مجرداً ولا قبولاً عاماً، وإنما ملموس وخاص[1].

يمكننا من خلال وضع هذه الملاحظات حول ماهية التعريف، أن نعرّف الحضارة بأنها ظهور وتجسد نظرة عالمية وتصور للوجود مرتكزان إلى العقل والفضيلة، في الزمان والمكان. كل حضارة أصبحت ملموسة عبر القانون والنظام وطراز العيش والجمالية والفن وحياة المدينة، ترتكز في خلفيتها إلى نظرة عالمية وتصور للوجود. ينبغي البحث عن الأشكال الثقافية أو النظام القانوني أو الفوارق في المجالات الفنية للحضارات في مستوى هذا التصور. اختزال طرق حياة الحضارات بالعناصر الخارجية كالمناخ أو الجغرافيا أو الهوية الإثنية يعني نزع الصفة الذاتية عن الإنسان مالك العقل والإرادة. من جهة أخرى، ترتكز العناصر المؤسسة للحضارة إلى معايير التحضر: يشكل تحلي الإنسان بموقف متحضر تجاه نفسه ومحيطه والعالم وبقية الناس، أساس الحضارة. لا يمكننا إنشاء الحضارة دون أن نكون متحضرين.

مع طرح الأسئلة الأكثر أهمية وعمومية بخصوص النظرة العالمية والوجود ومعناه، يعبر تصور الوجود عن مجموع المواقف والسلوكيات في مواجهة الوجود. النظرة العالمية وتصور الوجود هما عملية تجريدية كبيرة من جهة، ويضعان المبادئ الأساسية بخصوص الكيفية التي يتوجب على الإنسان التصرف بها من جهة أخرى. بهذا المعنى تتضمن النظرة العالمية وتصور الوجود في الحضارة المبادئ النظرية والعملية. يمكن أن تستند النظرة العالمية إلى وحي إلهي أو إلى قصة ظهور ترويها لغة ميثولوجية أو إلى نظرية ميتافيزيقية أو إلى سلسلة من المسلمات العلمانية- المناهضة للدين. من الممكن أن تتضمن حضارة ما أحيانا بعضاً من هذه العناصر في الوقت نفسه. بل إنه قد لا يمكن

(1) انظر الفارابي، كتاب البرهان، ترجمة أو. توركر و أو. إم. آلبر (إسطنبول: منشورات Klasik، 2008)، خصوصاً القسم الثالث.

التعبير دائماً بشكل واضح ومنهجي عن النظرة العالمية التي تشكل خلفية حضارة ما. لكل نظرة عالمية بحد ذاتها «أفق مفتوح» وبعد لا يمكن التعبير عنه بشكل منهجي إلا أنه محسوس ومرتكز إلى «المخيلة»[2]. تظهر المخيلة الاجتماعية، التي تشكل الامتداد الطبيعي لتصور الحضارة، نتيجة العلاقة الديناميكية بين المجرد والمحسوس، وبين المعبر عنه والمخفي، وبين ما يُعبر عنه لفظاً وما هو محسوس بالحدس. لذلك تشير الحضارة إلى كلٍّ يحتوي في الوقت نفسه مبادئ ميتافيزيقية ومواقف وسلوكيات ملموسة. وكما يؤكد وايتهيد فإنه «لا يمكن وجود أي حضارة دون قبول ميتافيزيقي مسبق»[3].

تستند الحضارات من جهة إلى إطار ميتافيزيقي عبرنا عنه بمفهومي النظرة العالمية (*Weltanschauung*) وتصور الوجود، ومن جهة أخرى إلى فكرة نظام اقتصادي وسياسي. تعبر النظرة العالمية عن موقف معين متخذ في مواجهة الوجود بأشمل معانيه، وعن الأكواد الأخلاقية لهذا الموقف. تفسر النظرة العالمية الوجود من ناحية، وتحدد ماهية الموقف الواجب اتخاذه إزاء هذا الوجود المفسر من ناحية أخرى. يُتخذ موقف ما على صعيدين، الأول تصويري (*Descriptive*)، أما الثاني فهو أخلاقي ومفعم بالقيم (*Prescriptive* ve *Normative*). ما يحدد كيفية فهمنا للوجود وأجزائه هو المواقف والسلوكيات التي تجد مقابلا لها في الممارسات الإنسانية

(2) تعني «المخيلة» في العصر الحديث إطلاق العنان للخيال وتصور أشياء غير واقعية في الذهن، وهي من المفاهيم المعرفية الرئيسية للفكر الإغريقي والإسلامي على حد سواء. يشكل عالم الخيال، الذي يقابل نظام الوجود الواقع بين الجواهر العقلية الصافية والمادة الصافية، الأساس الأنطولوجي للمخيلة، ويعبر عن ملكة إدراك الموجودات بشكل مجرد ومحسوس في آن معاً. تمتلك مفاهيم الخيال والتخيل والمخيلة مكانة محورية في مؤلفات مفكرين من أمثال الفارابي وابن سينا وابن العربي وملا صدرا، وتناولنا المفاهيم الثلاثة في كتابنا التالي: إبراهيم قالن، *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010). (ترجمته إلى التركية: الوجود والإدراك: التصور المعرفي لملا صدرا، ترجمة نور الله كولطاش (إسطنبول: منشورات Klasik، 2013). للإطلاع على دراسة تنظر من هذه الناحية إلى ميتافيزيقيا ابن العربي انظر هنري كوربين، *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

(3) وايتهيد، *Adventures of Ideas*، ص. 128.

بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. سواء أتم التعبير عنهما صراحة أم لا، فإن «النظرة العالمية» و«الموقف العالمي»، اللذين عبر عنهما هايدجر بالخلفية أو «الفهم المسبق» (*Pre–Understanding*)، يوجهان كافة السلوكيات الإنسانية. قد لا يدرك الناس في معيشتهم اليومية هذه «النظرة العالمية الخلفية»، لكن هذا لا يلغي وجود علاقة بين النظرة العالمية والمواقف والسلوكيات العملية. تظهر المعتقدات والأفكار والأعمال التي نعرفها بأنها الحضارة في نقطة التقاء النظرة العالمية بالحياة العملية، وتنشئ الوعي الحضاري للمجتمع. يلفت داود أوغلو إلى العلاقة بين النموذج الأولي للحضارة وإدراك الذات، ويؤكد أن النظرة العالمية هي أوسع إطار فكري/ مفهومي تستند إليه الحضارة:

«العنصر الرئيسي الذي يتيح بناء الحضارات وارتقاءها ومقاومتها في مواجهة الهيمنة المحتملة للحضارات الأخرى (..) إدراك الذات يتيح ظهور النموذج الأولي للحضارة (..) أما العامل النهائي الذي يتيح تشكل إدراك الذات فهو النظرة العالمية التي تضع إشكالية الوجود لفرد ما في إطار ذي معنى، وليس المجال المؤسساتي والرسمي»[4].

يربط السؤال عن إدراك الوجود والكيفية التي يتوجب أن يتصرف الإنسان بموجبها ضمن هذا الوجود، المجالات الميتافيزيقية والكوزمولوجية والمعرفية والأخلاقية والسياسية ببعضها البعض. لا يمكننا تناول مسألة إدراك الوجود بمعزل عن سؤال «كيف علينا ألا نتصرف؟»، وإلا فإننا سنفرض على أنفسنا نظاماً أنطولوجيا– معرفياً لا أسس أخلاقية له من جهة، ونظاماً أخلاقياً بلا أنطولوجيا من جهة أخرى. يفرض وضع إطار شامل ومتزن حول الوجود إقامة علاقة متزنة وذات معنى بين مراتب الوجود المختلفة ومجالات الحياة. النظرة العالمية وتصور الوجود اللذين تمتلكهما الحضارة هما ما يصيغ النظام الاجتماعي السياسي اللازم للحضارة ويكسبانه محتواه. المواقف والسلوكيات التي تفرز الحضارة والتقنية هي انعكاسات لصيغ الإدراك المبلور في مواجهة

---

(4) داود أوغلو، «الحضارة وإدراك الذات»، ص. 10.

الوجود على الحياة المادية. لذلك فإن فهم الوجود ودراسة الكون والمشاكل الأخلاقية هي أجزاء من الكل نفسه[5].

لا يعبر إدراك الذات عن التصور الذاتي الموضوعي ولا عن عمل العقل الداخلي للذات العارفة. إدراك الذات هو في الحقيقة عملية تجاوز «الذات» إلى ما ورائها. لأن الذات التي تعتبر نفسها فقط مرجعاً (*Self-Referential*) لا تأخذنا إلى إدراك الوجود وإنما إلى الذاتوية. يلفت ملا صدراً إلى هذه الناحية، ويقول: «التوحيد هو من أعظم مقامات الإنسان ومراتب ارتقائه في العلم والعرفان»[6]. يقف التوحيد، أي الإقرار بالوحدانية المطلقة للخالق، سداً أمام الذاتوية، لأن الخالق الذي تم الإقرار بوجوده ووحدانيته هو موجود وراء وفوق الذات العارفة. في نهاية المطاف، ما يجعل العلاقة بين «الذات» و«الآخر» ممكنة وذات معنى هو «الماوراء» الذي أوجدهما. لا يتحقق عثور الإنسان على هويته رغم أنف الطبيعة. ولا يرتقي الإنسان من البشرية إلى مرتبة الإنسانية إلا عندما يتكامل مع الموجودات خارجه ومع فكر وجود نظام أكبر منه. الأمر الذي وقفت فكرة التعددية الحديثة ونقاشات «الذات- الآخر» قاصرة إزاءه هو كيفية وصول الإنسان إلى أتم وأكمل حال من خلال الانفتاح على «الآخر» و«الماوراء». لا يمكن للإنسان الوصول إلى هذا الكل من خلال وضع نفسه فقط في المركز. الإنسان ليس سيد العالم وإنما ولي ومؤتمن عليه وحامٍ له. يجب عليه التعامل مع الموجودات انطلاقاً من هذه المسؤولية.

تأخذنا النظرة العالمية وتصور الوجود إلى نطاق مفهومين آخرين مرتبطين بعضهما البعض، وهما الوعي الكوني ومكان الإنسان في عالم الموجودات. يمثل الوعي الكوني لحضارة ما امتداداً طبيعياً للنظرة العالمية وتصور الوجود، ويكشف شكل الإدراك الذي نملكه في مواجهة الكون/ العالم الذي نعيش

---

(5) للاطلاع على دراسة بحثت في كيفية تناول الحضارات المختلفة لهذه القضية انظر روبن دبليو لوفين وفرانك إي. رينولدز، *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1985).

(6) صدرا، إيقاظ النائمين (Tehran: SIPRIN, 1384 AH)، ص. 4.

فيه. أما السؤال عن مكان وقوف الإنسان في الوجود فلا يمكننا الإجابة عنه إلا بحسب تصور الوجود والنموذج الكوني اللذين نمتلكهما. تطور المذهب الإنساني الحديث تحت تأثير الذاتية الديكارتية ووضع الإنسان في مركز الوجود، بينما تشكلت الكوزمولوجيات الحديثة تحت تأثير المدرسة الوضعية واختزلت الإنسان إلى موجود لا معنى له في الكون. يؤدي هذا التناقض في الفكر الحديث إلى فوضى ذهنية كبيرة، بأخف التعابير، بينما يتأرجح الإنسان الحديث بين أن يكون نصف إله أو لا شيء.

في المقابل، ترتكز الأنطولوجيات التقليدية في تصورها للوجود إلى دائرة الوجود، ولا تضع الإنسان في مركز هذه الدائرة، وإنما داخلها. لا يمكن اختزال الوجود في أي من الموجودات، لأن الوجود يمتلك معنى أكبر من مجموع الموجودات. يشكل الوجود وجود وماهية الأشياء، ويجعلها موجودة. بحسب الفكر الإسلامي التقليدي حقيقة الوجود هي شيء أكبر من كافة مظاهره، لأن الوجود لا يمكن أن ينفد من خلال الظهور والتجلي. مهما ظهر بشكل صريح وقوي فإن هناك ناحية لا تنفد في حقيقة الوجود. أشكال ظهور الوجود لا نهائية وديناميكية، لكن أي منها لا يمتلك ماهية تحيط بحقيقة الوجود. تشير إيتيمولوجيا كلمة الوجود في اللغة العربية إلى أنه ليس جامداً وإنما واقع ديناميكي ومتعدد الأبعاد. يشتمل الوجود على معنيي «وجد» و«وُجد»، وهو مرتبط بشكل مباشر مع الإدارك في الوقت نفسه، لأن «وجد» يتطلب البحث، و«بحث» يتطلب الإدراك. وما يؤيد هذه النقطة هو أن كلمات الوجود والوجدان والوجد مشتقة من المصدر نفسه. الوجدان هو ملكة شعورية وإدراكية، ويحمل معنى العثور على الوجود، أي الإدراك. يؤكد ملا صدراً على هذه الناحية عندما يقول إن حقيقة الوجود يمكن إدراكها عبر «الذوق والوجدان»، وليس من خلال «البحث» أي التحري والاستدلال العقلي. يتدخل «الوجد» أيضاً هنا، لأن استيعاب حقيقة الوجود تثير في الإنسان حالة من الوجد[7].

(7) للاطلاع على تقييم أكثر توسعاً في هذا الخصوص انظر إ. قالن، الوجود والإدراك: التصور المعرفي لملا صدرا، ترجمة نور الله كولطاش (إسطنبول: منشورات Klasik، 2013).

من جهة أخرى، يربط توصيف الوجود بـ«الحق» في الفلسفة الكلاسيكية المراتب الأنطولوجية والمعرفية ببعضها البعض. يعبر الحق، في لغة اليوم، عن الحقيقة (*Truth*) وعن الواقع (*Reality*) في آن معاً. بينما يشكل الوجود واقع الموجودات من جهة، ينشئ حقيقتها ومعناها من جهة أخرى. لذلك لا يمكن فصل الحقيقة عن الواقع، والوجود عن المعرفة لا من الناحية المنهجية ولا من الناحية المفهومية. يلفت داود القيصري إلى معاني كلمة الوجود هذه، ويقول إن الإنسان هو موجود «يوجد» أولا، ثم «يعرف»، على عكس ما يقوله ديكارت. الإنسان قادر على التفكير لأنه موجود. فالوجود هو شرط مسبق لكل عملية معرفة وتعلم. لذلك لا يمكن اختزال معنى الوجود بالاستدلالات المعرفية للذات العارفة بشأن الموجودات[8]. بناء على ذلك، قد تكون قضية «أنا أفكر إذن أنا موجود» ذات معنى كجملة منهجية، لكن الصواب من ناحية المعنى الأنطولوجي هو جملة «أنا قادر على التفكير لأنني موجود». يمنح الوجود الأولوية لكل ما هو موجود من ناحية، ويضطلع بدور الباب المنفتح على العالم الميتافيزيقي من ناحية أخرى[9]. لأن الوجود هو في نهاية المطاف وجه الرب، الذي هو الوجود المطلق، الناظر إلى عالم الخلق. من جهة أخرى، الوجود «حسن» و«صحيح» و«جميل»، وفي الوقت ذاته هو نقطة التقاء مجالات الأخلاق والمعرفة والجمالية. الموجودات حقيقية بالقدر الذي تستمده من الحقيقة المحيطة للوجود. فعل الوجود هو الاشتراك في الحقيقة المحيطة للوجود. لذلك فإن فعل المعرفة هو في نهاية المطاف عملية اشتراك في حقيقة الموجودات، أي في الوجود.

(8) انظر إ. قالن، «Dawud al-Qaysari on Being as Truth and Reality», *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*, ed. Zeylan Morris, (Chicago: ABC International Group Inc, 1999)، ص. 233-249.

(9) لذلك يقول رودولف أوتو إن الغاية النهائية لدراسة الوجود هي تحقيق «الحقائق التي تذهب بالإنسان إلى الخلاص»؛ انظر ر. أوتو، *Mysticism East and West* (New York: The Macmillan Company, 1960)، ص. 34.

يجب علينا السعي لاستيعاب الجوهر والأعراض، والمبدأ والتجلي، والأصلي والفرعي بشكل متزامن ومتزن، من أجل الوصول إلى فهم كلي للوجود. كما أنه لا يمكن اختزال الوجود بمظاهره، من غير الممكن اختزال معرفة الحقيقة بالمعلومات حول الأشياء المرئية. من أجل فهم الظهور والتجلي يجب علينا إدراك الوجود والحقيقة اللذين يشكلان المصدر لهما. المسألة الحساسة هنا هي محاولة فهم الوجود ومظاهره، والجوهر والأعراض، والصورة والمادة، ككل واحد دون التضحية بأحدهما لصالح الآخر. إهمال التجلي باسم المبدأ، والأعراض باسم الجوهر، والصورة باسم المعنى هو امتلاك معرفة ناقصة وخاطئة حول الوجود.

علاقة الموجودات مع بعضها البعض هي قضية هامة بقدر أهمية العلاقة بين الوجود ومظاهره. تتمتع علاقة المواد، التي يستخدمها الإنسان مع بعضها البعض، بمكانة محورية في إنتاج الثقافة والفن. تمنح العلاقات معنى ووجهة لأشكال الوجود المحسوسة للموجودات. وتقدم لنا مؤشرات عن أماكنها (الموجودات) في دائرة الوجود. فهم الطبيعة الديناميكية والمتدفقة للوجود يعني في نفس الوقت فهم أشكال العلاقة المحسوسة. لا يمكننا امتلاك معلومة صحيحة وحدس صائب حول الوجود والموجودات دون فهم علاقة الأرض بالسماء، والتراب بالماء، والليل بالنهار، واللون بالموسيقى، والعقل بالقلب، والمنطق بالوجدان، واليد بالفكر..

لا تذهب جدلية العلاقة هذه بنا إلى مذهب الثنائية. لأن هذه الأخيرة تدعي أن عنصرين ضمن علاقة أو تضاد هما في نفس المستوى من الناحية الأنطولوجية. في حين أنه عندما يتعلق الأمر بأصالة أو أولوية الوجود لا تظهر الثنائية حتى في المرحلة الأولى. العلاقة بين اثنين وأكثر من الموجودات ممكنة بفضل المبدأ/ الحقيقة الأصليين ذوَي الأولوية التي يمنحانها كلها وجوداً ومعنى. من الهراء أن تدعي الموجودات وجودها بمعزل عن المبدأ. لذلك فإن تعدد المظاهر (الكثرة) لا يعني أن الوجود سيكون ذو طبيعة ثنائية أو فوضوية. على العكس، يدل على

انسجام وتوازن عميقين وراء التعدد المرئي. باختصار، هناك حاجة إلى أكثر من أداة معرفية من أجل فهم الحقيقة والواقع اللذين يطرحهما الوجود. المعرفة القلبية والحدس والتجربة الجمالية والأخلاق والفنون والآداب، علاوة على المعرفة العقلية والعلمية، هي أدوات لا يمكننا الاستغناء عنها من أجل فهم الوجود. كما أن الوجود متعدد الأبعاد والمستويات، يتوجب أن تكون الأدوات التي نستخدمها من أجل فهمه متعددة الاتجاهات وديناميكية.

هذه النواحي التي تطرقنا إليها باختصار هنا بخصوص مسألة الوجود هي العناصر الأساسية للنظرة العالمية وتصور الوجود في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية. أقر تصور الوجود هذا، الذي يبحث عن حقيقة الأشياء في مبدأ يتجاوز الأشياء، بأن لجميع الموجودات من الجمادات حتى النباتات والحيوانات، معنى وقيمة ذاتيين، وطبق هذا الإقرار على جميع أبعاد الحياة الاجتماعية والمادية للحضارة الإسلامية. قدمت فكرة أن لكل موجود حقيقة أكثر مما يظهر عليه، إسهامات كبيرة للعلوم والجمالية الإسلامية وحالت دون اختزال الواقع بمستوى موجود واحد. ونتيجة لذلك، ظهرت وجهة النظر التي نسميها «الشفافية الميتافيزيقية». بناء على ذلك، هناك مرجع ميتافيزيقي يعود إليه كل شيء يظهر في مواجهتنا في عالم الوجود المادي، ولا يمكن فهم الأشياء إلا من خلال فهم الإطار المرجعي الميتافيزيقي. كل موجود مهما كان جسمه وماهيته ضمن حالة «شفافية ميتافيزيقية» لأنه مرتبط بهذا المبدأ العلوي: من جهة يكشف وجوده، ومن جهة أخرى يشير إلى الحقيقة التي أوجدته. تشير الموجودات إلى نظام وجود وراء موجوديتها الخاصة، تماماً كما هو الحال بالنسبة لرؤية الشمس وإضاءتها الموجودات الأخرى وجعلها مرئية. كل لوحة إشارة توجهنا إلى مكان منفصل عنها.

في ظل هذه الملاحظات، ينجم عن النظرة العالمية وتصور الوجود إطار مفهومي متكامل يمتد إلى مكان الإنسان في الوجود وما يفعله في العالم. يمكن أن تحدد كيفية إدراك الإنسان لمراتب الوجود حتى شكل الأثر الفني الذي يصنعه

النحّات. يكمن الفرق بين الشكل الذي أبدعه المعمار سنان وذلك الذي ابتكره مايكل أنجلو من نفس مادة البناء، في وجهة النظر وتصور الكون أكثر منها في التقنية المستخدمة. يمكننا أن نلاحظ المبدأ نفسه في مجالات مختلفة بدءًا من طبوغرافيا المدن والموسيقى والرسوم على القماش وحتى تنظيم الحدائق. الأمر الذي يجعل هذه الصور المختلفة كلاً ذو مغزى هو ما تستند إليه من وجهة النظر والنظرة العالمية وتصور الوجود.

نجد مثالاً جديراً بالملاحظة عن هذا الإطار الشمولي في كتاب الفارابي «المدينة الفاضلة». يبدأ الفارابي رسالته حول الحياة السياسية والاجتماعية والحضارة بمعناها الواسع من خلال «المبدأ الأول»، وبعد مراتب الوجود المتعددة، يصل بالموضوع إلى الإنسان ومعيشته الفردية والجماعية، وهذا نتيجة طبيعية لفكرة الوحدة، التي سنتطرق إليها أدناه. يورد الفارابي في مقدمة كتابه اختصاراً للأبواب الواردة فيه، مكونا من تسع عشرة مادة. يعتبر هذا الاختصار خلاصة متزنة للإطار الذي نتحدث عنه هنا: الله تعالى الذي هو سبب كل شيء؛ الملائكة ومراتبها؛ الأجسام السماوية والرابط بينها، الأجسام الموجودة تحت السماء وظهور الجواهر؛ ظهور المادة والصور والأجسام، ما يتعلق من هذه الموجودات بالملائكة؛ وصف الأجسام السماوية؛ ظهور الموجودات في الطبيعة؛ تشكل الأجناس والأنواع؛ الإنسان وخصائصه الروحية؛ أعضاء الإنسان وخصائصه البدنية؛ ظهور الذكر والإنثى ووظائف كل منهما، ارتسام المعقولات في الجزء الناطق من النفس؛ الجزء المتخيل من النفس، ماهية الرؤيا والوحي؛ حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون؛ أصناف المدن وظهورها؛ السعادات القصوى التي تصير إليها نفوس أهل المدينة الفاضلة؛ الصفات المعرفية والأخلاقية لأهل هذه المدينة الفاضلة؛ تصنيف المدن الجاهلة؛ واختصاص الأصول الفاسدة التي تنبعث عنها الملل الضالة[10].

(10) أبو نصر الفارابي، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ريتشارد والزر، (Oxford: Oxford University Press, 1985) ص. 39–49.

تبين هذه الأبواب أن النظام السياسي وحياة المدينة التي تصورها الفارابي، تستند إلى تصور وجود وكوزمولوجيا شاملين. ينشئ الفارابي إطاراً مرجعياً يمتد من الخالق إلى الوجود، ومن الطبيعة إلى الإنسان، ويبني علاقة تكاملية بين الأجزاء المختلفة للوجود. يقول الفارابي إن كتابه مكون من ثلاثة أقسام، وهي «الإلهي والطبيعي والإرادي»[11]. وهذه الأقسام تقابل بخطوطها العريضة الميتافيزيقية- اللاهوتية، فلسفة الطبيعة- الكوزمولوجيا، المجالات الإنسانية- الأخلاقية- السياسية، وهكذا يظهر إطار يتشكل من «الميتاكوزموس» (دائرة الوجود)، و«الماكروكوزموس» (الطبيعة)، و«الميكروكوزموس» (الإنسان). نظام الوجود مرتبط بالمبدأ الإلهي لأن الإنسان لا يمكنه أن يُوجِد الوجود لكن يشترك به. يستند عالم الطبيعة إلى مبادئ طبيعية ويمكن للإنسان استكشاف وتحويل هذا النظام الذي هو جزء منه. وختاماً، يستند المجال الإنساني إلى المبدأ الإرادي، لأن نظام العلاقات في هذا المجال يستند إلى خيارات يفضلها الإنسان بعقله وإرادته الحرة. وبالنتيجة، تشكل القضايا الثلاث الإلهية والطبيعية والإرادية، العناوين الرئيسية للبحث في الوجود، وهي تحدد المبادئ الرئيسية لعلاقة الإنسان مع خالقه وعالم الوجود وبقية الناس من أمثاله.

يسير علي جلبي قنالي زاده (1510–1572) على خطا الفارابي، ويقول إن المدينة الفاضلة، التي هي عنصر مؤسس للحضارة، «مبنية على أمور اكتساب الخيرات وشعور اجتناب الرذائل». تتمتع كلمة «الخيرات» المستخدمة هنا بمعانٍ كوزمولوجية وأخلاقية واجتماعية في آن معاً. لأنه لا يمكن لمنظومة لا تقوم على الخير والنظام أن تصمد، ويوضح قنالي زاده هذه الناحية بمخطط «دائرة العدالة» الشهير[12]. يجب أن يكون هناك أساسان راسخان من أجل الوصول إلى المجتمع الفاضل ومنه إلى الحضارة: «الأول هو الآراء والأفكار، والثاني هو الأفعال والأطوار». يعبر قنالي زاده عن العلاقة بين الميتافيزيقيا والأخلاق،

(11) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص. 52.

(12) قنالي زاده، أخلاق علائي، ص. 539.

وبين الكوزمولوجيا والسلوك بالقول:

«وأما اشتراكها في الآراء والأفكار فلأن مذاهبها متوافقة في أحوال المابين بشأن المبدأ والمعاد. أما اشتراكها في الأفعال والأطوار فلأن جملتها اختارت الدين الشرعي وجرت على القانون الواحد في اكتساب الكمالات. والحاصل، جرت على مذهب ودين في أصول الاعتقاد وفروع الأعمال. جملتها مفروغة على أفكار قوالب الحكمة وجميعها منسوبة إلى أفعال أساليب العدالة»[13].

يعادل هذا الإطار الذي قدمه الفارابي وقنالي زاده المخطط المفهومي الذي نسميه اليوم «النظرة العالمية». يبدأ تاريخ كلمة «النظرة العالمية» (*Weltanschauung*) في الفكر الأوروبي الحديث مع كانط. استخدم الفيلسوف الألماني الكلمة بمعنى مختلف عن معناها اليوم، وأحدث، عن غير إدراك، واحداً من أكثر المفاهيم شيوعاً في الفكر الحديث. يناقش كانط، في كتابه «نقد ملكة الحكم»، قوة الإدراك للعقل الإنساني، ويقول إن العقل ينبغي أن يتمتع بملكة تتجاوز الحواس الخمسة حتى يتمكن من استيعاب الموجودات. موضوع هذه الملكة هو «حدس العالم بواسطة الحواس». هذا ما يسميه كانط *Weltanschauung*[14]. يقول هايدجر إن كانط استخدم هذه الكلمة من أجل «العالم المحسوس»، وإنه أراد التأكيد من خلال هذه العبارة الجديدة على أن التجربة المستندة إلى الحواس الخمس تعبر عن كلٍّ واحد[15]. مع أن هايدجر يعتقد بأن كانط أشار إلى تجربة عادية، إلا أن تعبير هذه التجربة عن كلٍّ واحد يتمتع بالأهمية على صعيد تطور مفهوم النظرة العالمية.

(13) قنالي زاده، أخلاق علائي، ص. 452.

(14) إيمانويل كانط، *Critique of Judgement*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987)، ص. 111-112.

(15) مارتن هايدجر، *The Basic Problems of Phenomenology*, (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982)، ص. 4.

يأتي فرويد في طليعة الأسماء التي عبرت بشكل منظم عن هذا الكل في العصر الحديث. يحلل فرويد في نهاية المطاف مفهوم النظرة العالمية، الذي ينتقده ويعارضه، على صعيد التحليل النفسي، ويقدم تعريفاً له جدير بالملاحظة: «ما أقصده بالنظرة العالمية (*Weltanschauung*) هو تركيب فكري يقدم حلاً متكاملاً لجميع مشاكل وجودنا عن طريق فرضية شاملة، ولا يترك أي سؤال دون إجابة، ويكون كل شيء نهتم به في مكانه المناسب. ليس من الصعب رؤية أن امتلاك مثل هذه النظرة العالمية هو واحدة من الرغبات المثالية للإنسانية. عندما يؤمن الإنسان بمثل هذا الشيء يشعر أنه في أمان، ويعلم ما الذي يتوجب عليه السعي وراءه، وكيف يجب أن ينظم مشاعره ومصالحه على أكمل وجه»[16].

يلفت فرويد إلى النواحي الفلسفية والنفسية لمفهوم النظرة العالمية، ويشير إلى العلاقة في هذا التعريف بين المعنى والوظيفة. يبين فهم الوجود المتشكل بواسطة «فرضية شاملة» أنه تم اتخاذ موقف «نظري» بخصوص الوجود في الوقت نفسه. بهذا المعنى، تطرح النظرة العالمية الأسئلة الرئيسية بخصوص معنى الوجود والحياة، وتهدف إلى الإجابة عنها في إطار كلٍّ معين. تكمن النظرة العالمية لمجتمع أو ثقافة أو حضارة أو عهد ما في الأسئلة المتعلقة بكامل الوجود وبالأجوبة المقدمة عن هذه الأسئلة. لكن فرويد، على غرار معاصريه، يتبنى نموذجاً وضعياً- علمياً، ويقدم تعريفات تراتبية حول النظرات العالمية المختلفة، مدعياً أن «النظرة العالمية الدينية» هي بمثابة مرحلة الطفولة بالنسبة للإنسانية، في حين تعادل «النظرة العالمية العلمية» مرحلة نضوجها. في نهاية المطاف، لا يمكن لفرويد أن يتخلص من النموذج العلمي.

بحسب ويلهلم ديلثي فإن المصدر النهائي للنظرة العالمية هو «الحياة»

(16) فرويد، «The Question of a *Weltanschauung*», *New Introductory Lectures on Psychoanalysis and Other Works*, c. XXII, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde (New York: W. W. Norton & Company, 1976)، ص. 158.

نفسها. الحياة بأعمّ معانيها هي مواجهة الإنسان للوجود واختياره إياه. يعرّف ديلثي هذه الحالة بأنها «التحويل الموضوعي للحياة»، وهي المكان الذي تظهر فيه النظرة العالمية[17]. «عالم العيش» أو «عالم الحياة» (*Lebenswelt*) هو المكان الذي يشهد هذه العمليات. تنجم النظرة العالمية عن مجموع الأشياء المجربة في «عالم الحياة» هذا. «تصور نظرة الحياة» (*Weltanschauungslehre*) لديلثي هو مبادرة ما وراء الفلسفة، وتهدف إلى توضيح العلاقة التكاملية بين الإنسان والوجود.

يعتمد كارل مانهايم رأي ديلثي القائل إن «النظرات العالمية لا تُنتج بالتفكير»، ويقول بضرورة إجراء دراسة تشمل كل عالم حياة للإنسان من أجل ملاءمة المفهوم مع العلوم الاجتماعية والتاريخية[18]. ليست الفلسفة في هذه الناحية المصدر الأول للنظرة العالمية، ولا حتى من المصادر الطليعية. تحول النظرة العالمية إلى حالة منهجية غير ممكن إلا بنتيجة تجريد. لكن هذا التجريد، على غرار كل عمل تجريدي، ينطوي على احتمال إبعادنا عن الواقع. لذلك، ينبغي تناول النظرة العالمية على أنها موضوع يجد نفسه في أشكال التجربة الإنسانية والمواقف الأخلاقية، عوضاً عن التعامل معها كموضوع دراسة نظرية محضة ومجردة[19].

في هذا السياق، تتميز ملاحظات إدموند هوسرل حول أزمة الحضارة

(17) ويلهلم ديلثي، *Dilthey's Philosophy of Existence: Introduction to Weltanschauungslehre* (New York Bookman Associates, 1957)، ص. 21–22.

(18) كارل مانهايم، «On the Interpretation of Weltanschauung», *From Karl Mannheim*, ed. Kurt Wolff (New Jersey: Transaction Publishers, 1993)، ص. 141.

(19) أصبحت وجهة النظر هذه واحدة من المسلمات الرئيسية لعلم الاجتماع المعرفي مع بيتر بيرغر وتوماس لوكمان. بحسب بيرغر ولوكمان فإن «علم الاجتماع المعرفي ينبغي أن يهتم بكل شيء يحقق الرواج في المجتمع على أنه (معلومة)»؛ انظر ب. بيرغر وت. لوكمان، *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, Anchor Books, 1966) ص. 14–15. بذلك تكون «تجارب الحياة» الموضوع الرئيسي للدراسة الاجتماعية، عوضاً عن النظرة العالمية.

الأوروبية بأنها مثيرة للانتباه. فبحسب هوسرل تجمعت العناصر الرئيسية المحددة لـ «الحضارة الأوروبية» أو على حد تعبيره «البشرية الأوروبية»، في هذه النظرة العالمية. يتناول هوسرل هذه المشكلة في خطابه الشهير بفيينا، ويسأل: «ما هي الصورة المعنوية لأوروبا؟». ويبحث في أسباب الأزمة التي وقعت فيها أوروبا في مطلع القرن العشرين. ووفق هوسرل فإن هذه الصورة المعنوية أو «الروحية» مشتركة لدى جميع الأمم الأوروبية على الرغم من أن هذه الأمم تكن في الظاهر الخصومة لبعضها البعض، وهي «تتجاوز الفوارق القومية لتعبر عن قرابة داخلية متعلقة بالروح الموجودة لديها (الأمم الأوروبية) جميعا». تمنح هذه «القرابة الداخلية» التي تحدد المواقف تجاه الوجود والإنسان، جميع الأوروبيين «بصفتها قطب أزلي شعوراً بالتقدم نحو حياة مثالية وشكل الوجود». تعرّف النظرة العالمية التي تصيغ الحضارة الأوروبية الهوية المسماة «أوروبا»[20]. لا يمكن تعريف الحضارة الأوروبية إلا من خلال النظرة العالمية التي تمتلكها.

لذلك يقول هوسرل إن الأزمة الرئيسية للحضارة الأوروبية الحديثة ليست اقتصادية أو اجتماعية، وإنما أزمة «نظرة عالمية». ووفق هوسرل، لم تقتصر إيديولوجيا «النزعة العلمية» الناجمة عن الفلسفة الوضعية، على التسبب بأزمة مشروعية في العلوم البشرية فحسب، بل وضعت في الوقت نفسه العلوم الطبيعية في مواجهة مشاكل منهجية. قرنت الفلسفة الوضعية بين الوجود والمادة القابلة للقياس، واختزلت الأفق الأوروبي بـ«النزعة الفيزيائية»، وهذا ما تسبب في حلول نظام تقني تكنولوجي محل الحضارة. ليست حالة الركود هذه التي وصفها هوسرل بأنها «أزمة العلوم الأوروبية»، قائمة في السياسة أو الاقتصاد أو النظام التعليمي في أوروبا، بل هي أزمة تعيشها أولا النظرة العالمية.

صُورت بعض التراثات القديمة على أنها «مجتمعات بدائية» في الأدب الحديث، وتم تصنيف النظرة العالمية فيها على أنها «أساطير تأسيسية» أكثر منها

(20) إدموند هوسرل، *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970)، ص. 274-275.

مذهب فلسفي أو ميتافيزيقي. رغم أن كلمة «أسطورة– أساطير»[21] تُستخدم في العصر الحديث بمعانٍ من قبيل خيالي وزائف ولا يمت للحقيقة بصلة، بتأثير من الفلسفة الوضعية، إلا أن المعنى الأصلي للكلمة متعلق بـ«قصص تروي حدوث شيء ما». تروي الأساطير والميثولوجيا، التي يمكن القول إنها قصة الخلق، التاريخ المقدس للكون. تنقل ميثولوجيا الشرق الأدنى ومصر القديمة والبحر المتوسط والإغريق «قصصاً تأسيسية» من قبيل ظهور الموجودات والأحداث الكونية الكبيرة وقصص الأجداد وبناء المدن الكبيرة وإنشاء المعابد. الموضوع المشترك لهذه الأساطير هو لماذا وكيف جاءت الموجودات، ولماذا هي على أشكالها الحالية. لذلك يستخدم ماكس مولر، أحد مؤسسي الدراسات الميثولوجية الحديثة، أسلوب فقه اللغة (الفيلولوجيا) في كتابه «الميثولوجيا المقارنة» المنشور عام 1856، من أجل فهم الأساطير، ويقول بضرورة اللجوء إلى الأساطير من أجل كتابة تاريخ المعاني الكامنة وراء الكلمات[22].

الأساطير هي في نهاية المطاف عبارة عن «مبدأ»، أي أصل وقصة حدوث شيء ما، وهي بذلك تتميز بأنها متوازية على نحو جدير بالملاحظة مع مفهوم النظرة العالمية. كما رأينا في كتاب هسيدوس المعنون «*Theogonia*»، أحيانا تروي الأساطير المتعلقة بالخلق والأصل هذه المخيلة الاجتماعية والتصور الأخلاقي لدى مجتمع ما. يستخدم أفلاطون الميثولوجيات كأدوات فعالة في شرح الحقائق الفلسفية. من أول الأمثلة التي تتبادر إلى الأذهان أسطورة الكهف الشهيرة لأفلاطون. لذلك يعتبر ميرتشا إلياده الأساطير نظرات عالمية للمجتمعات القديمة. لا تصور القصص المروية في هذه الأساطير الأحداث فحسب، بل إنها تقدم في الوقت ذاته نموذجاً سلوكياً للإنسان. يقيم الناس الذين

(21) يقول شمس الدين سامي إن كلمة «mitolji» ليس لها مقابل في اللغة العثمانية، وأقرب تعبير إليها من ناحية المعنى هو «أساطير الأولين» الوراد في القرآن؛ انظر ش. سامي، الأساطير: نماذج من الميثولوجيا العالمية (إسطنبول: منشورات İnsan، 2004) ص. 23.

(22) انظر ألسدير ماكنتاير، «Myth»، *Encyclopedia of Philosophy* (Detroit: MacMillan 2006) (الطبعة الثانية) الجزء 4، ص. 463–467

يسعون لجعل سلوكياتهم الأخلاقية منسجمة مع طبيعة الكون انطلاقاً من هذه القصص، علاقة تبادلية بين النظام الكوني والنظام الاجتماعي. باختصار تمتلك الأساطير وظيفة تصويرية ومعيارية في آن معا[23].

مفهوم «العالم» وعلم الكونيات

النظرة العالمية وتصور الوجود هما في الوقت نفسه مصدر مفهوم «العالم» الذي يعيش ويختبر الإنسان فيه الوجود. يعبر «العالم» هنا عن المكان الذي يقيم فيه الإنسان العلاقة مع الوجود أكثر منه العالم الطبيعي. من القضايا الرئيسية للحضارات والعلوم التقليدية الخصائص الطبيعية للعالم، وكيف ظهرت وبأي المبادئ ترتبط. تتحدث عملية الخلق التي ترويها الكتب المقدسة عن كيفية خلق العالم على يد خالق، وتقيم في الوقت نفسه رباطاً قوياً ومباشراً بين التكون المادي والموقف الأخلاقي. تنشئ الأسئلة حول «لماذا» خلق الله العالم، و«كيف» يتوجب على الإنسان أن يتصرف، علاقة وثيقة بين النظام الطبيعي والنظام الأخلاقي.

«العالم» هو المكان الذي تظهر فيه هذه العلاقة. يتحدث الإنسان عن هذه العلاقة بفضل عقله ولسانه (النطق). أما ظهور «العالم» كمفهوم فلسفي فيتحقق في الإطار الذي تقدمه عملية الخلق. أقامت جميع الحضارات في التاريخ من أكبرها إلى أصغرها علاقة مباشرة بين تحول العالم إلى وجود وبين رحلة الإنسان في هذا العالم. لذلك لم تتناول علوم الكونيات التقليدية خلق العالم كقضية فيزيائية- شكلية محضة، وطورت نماذج عن معنى للكون فيزيائي من جهة ورمزي- ميتافيزيقي من جهة أخرى، من خلال وجهة نظر فلسفية- علمية. الغاية النهائية لعلم الكونيات من هذه الناحية هي الإيضاح بشكل متوازن لماذا النظام (كوزموس) هو القائم في الكون، وليس الفوضى[24].

---

(23) ميرتشا إلياده، *Myth and Reality* (New York: Harper & Row, 1968)، ص. 8.

(24) تتضمن كلمة «كوزموس» في اللغات الغربية فكرة «العالم» و«النظام» في نفس الوقت؛ لذلك يمكننا أن نترجم هذه الكلمة إلى التركية بـ «نظام العالم».

لكن بحثنا حول العالم لا يقتصر على ذلك. كيف يجب أن يعيش الإنسان في هذا العالم هو موضوع نفس البحث. هناك رابط قوي بين الوجود وغاية خلق الإنسان، وسبق الحديث أن الكون في نهاية المطاف مُنح لخدمة الإنسان وأنه «مسخَر» له. عند تقييمه على صعيد غاية الخلق يكمل وجود الإنسان العالم ويتممه، لأن مرتبة الإنسان في الميتافيزيقيا الإسلامية أعلى من بقية الموجودات. «الدنيا» هو اسم المكان الذي يعيش فيه الإنسان هذه التجربة. لذلك بينما تُستخدم كلمة (العالمين) في القرآن للتعبير عن جمع «العالم»، ترد كلمة الدنيا مفردة.

من أجل توضيح ظهور مفهوم «الدنيا» بشكل جلي أكثر يتوجب علينا التطرق إلى الأشكال المختلفة التي تم تناول الكون من خلالها والنظر باختصار إلى ثلاثة مجالات بحث. يمكننا القول إن هذه المجالات الثلاثة هي علم وصف الكون (الكوزموغرافيا)، وعلم نشوء الكون (الكوزموغونيا)، وعلم الكونيات (الكوزمولوجيا)[25].

يبحث علم وصف الكون في خريطة (غرافيا) نطاق الوجود الذي نسميه الكون. توضح مفاهيم من قبيل البنية الفيزيائية للكون، ومبادئ المادة، وحالة التوازن، والتكون والفساد، والمادة والصورة اللتين نراهما في الموجودات المركبة، والجوهر والأعراض، ماهية العناصر التأسيسية التي يوجد الكون مرتبطاً بها. يمكننا وصف الكوزموغرافيا بأنها «صورة الكون»، وهي تقدم لنا فكرة حول الكيفية التي يبدو فيها الكون. يتمتع هذا «المظهر» بأهمية قصوى من ناحية علاقتنا مع الكون. لأن الإنسان يجرب الكون والطبيعة في الظروف العادية دون واسطة، ويختبر الطبيعة كما «تبدو» له.

الدراسات العلمية والتحاليل المنفذة عن طريق الوسائل المخبرية أو

(25) للاطلاع على مكان هذه التصنيفات الثلاث في الفكر الغربي انظر ريمي براغ، *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003)، ص. 2-5.

التجريد المفهومي هي «تجارب اصطناعية» أكثر منها «تجارب طبيعية». هناك فوارق منهجية بين دراسة عالم فيزياء الطبيعة بواسطة وسائل خاصة تتطلب أن يكون مستخدمها متخصصاً، وبين تجربة الفلاح الطبيعة. يدرس عالم الفيزياء خصائص الموجودات المادية التي تظل خارج التجربة الإنسانية المجردة، باستخدام وسائل علمية. أما الملاحظة العادية أو الطبيعية فهي بدون واسطة وتعبر عن تجربة أكثر تماماً وشمولاً. ليس «شروق الشمس» عبارة ذات معنى من ناحية العلوم الفيزيائية. لأنه بحسب القوانين الفيزيائية الشمس لا تشرق؛ وإنما تمتلك الأرض، أثناء دورانها في مدراها، موقعاً مختلفاً بالنسبة للشمس. لكن الشمس تطلع من الشرق وتغيب في الغرب، ويتالى الليل والنهار، وتمضي المواسم وفق ترتيب معين، بالنسبة للفلاح (وبقية البشر). هذه عناصر رئيسية تحدد نظام حياة الفلاح. أما مسألة من يفهم الطبيعة بشكل أصح أهو عالم الفيزياء أم الفلاح، فهذه معضلة ظهرت تحت تأثير النزعة العلمية.

لم يُعتبر شكلا التجربة هذان تصورين متناقضين مع بعضهما البعض حتى وقت قريب. ليس هناك ما يفرض قيام صراع بين تصور عالم الفيزياء للكون وبين تجربة الفلاح حوادث الطبيعة، في نظام معرفي لا يسند معنى الوجود فيه إلى الذات العارفة وإنما إلى كل ومصدر الوجود. لأن كيفية نظرنا إلى الطبيعة بواسطة الوسائل الخاصة (التجربة، المجهر، إلخ) تتمتع بنفس القدر من أهمية كيفية ظهور الطبيعة لنا بشكل مجرد ودون واسطة. شكلا التجربة هما عملان يحددان موقف الإنسانية تجاه الوجود. ابتعد شكلا التجربة هذان عن بعضهما واختلفا بشكل جذري في العصر الحديث، في حين أن قراءة رجل العلم للطبيعة في الثقافات التقليدية لم تكن تجعل التجارب «الطبيعية- العادية» مجردة من المعنى. وعلى غرار ذلك، لم تكن «الحكمة العملية» للإنسان العادي نقيضة دعوى التجريد العلمي. لكن عند الأخذ في الاعتبار النزعة العلمية الحديثة وموقف المذهب الفيزيائي، ظهر من يقولون إن هذه المشكلة هي في جوهرها

مشكلة إيديولوجية وسياسية[26]. على سبيل المثال، يشير دريداً إلى أن النزعة العلمية ليست معرفة علمية، ويقول: «النزعة العلمية هي الادعاء الوضعي للقوة العلمية»[27]. عند الأخذ في الاعتبار حقيقة تجربة الإنسان للكون ككل، من الخطأ قيام علاقة صراع مطلقة بين التجربة الطبيعية– العادية (*Common Sense*) وبين التجريد العلمي. كلاهما شكلان مختلفان لإدراك الحقيقة والواقع الخارجي نفسهما والتعبير عنهما.

بينما تعبر الكوزموغرافيا عن رسم الوضع الحالي للكون، يبحث علم أصل الكون (Cosmogensis) في ظهور الموجودات، ومراحل هذه العملية، ودرجاتها ومراتبها. إذا فهمنا كلمة «Gensis» هنا على أنها «تجسد» أو «ظهور للوجود» فإن علم أصل الكون يعبر عن نشوء الكون. نظريات الخلق المختلفة كالخلق من العدم والظهور والتجلي والصدور هي نماذج يمكن صياغتها انطلاقاً من مسلّمات لاهوتية وكوزمولوجية مختلفة. أثارت الفوارق بين هذه النماذج نقاشات هامة في فكر اليونانيين القدماء والقرون الوسطى، وكانت مصدراً لأدب ثري. لكن القاسم المشترك لهذه النماذج في نهاية المطاف هو تأكيدها على ظهور كون لم يكن موجوداً من قبل، في لحظة معينة. وعلاوة على ذلك فإن فعل الخلق ينطوي على مبادئ النظام والعقل والحكمة والغاية، ويؤكد على أن الموجودات تمتلك معنى ذاتياً. ولذلك فإن فعل الخلق ومعنى الوجود مرتبطان ببعضهما البعض. من غير الممكن توضيح معنى الموجودات دون الرجوع إلى مصدرها. أوجد الخالق الكون، وفقاً للتراث الإبراهيمي المستند إلى ميتافيزيقيا الخلق، وعملية الإيجاد (الخلق) مستمرة. لذلك فإن الرابط بين الوجود ومصدره يتمتع بنفس القدر من أهمية الخلق الأول. من مبادئ الميتافيزيقيا أن من هو

(26) هذا ما يؤكد وجود مجموعة من المسلّمات المسبقة الفلسفية والميتافيزيقية في الوقت نفسه في خلفية جميع النظريات العلمية بخصوص الوجود. للاطلاع على دراسة تنظر إلى ولادة العلم الحديث من هذه الناحية وما زالت محافظة على سريانها انظر إدوين إي. بورت، *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (New York: Humanity Books, 1980).

(27) شريف، *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*، ص. 50.

في الأسفل بحاجة دائماً إلى من هو في الأعلى. يعبر القرآن عن حالة الانقياد الأنطولوجية هذه بكلمة «الفقر»، وهي حالة واقعة الآن كما كانت عند لحظة الخلق الأول للوجود. هنا يفترق مفهوم الرب الذي وصفه أرسطو بـ«المحرك الأول» عن الإيمان بالله الفعال دائماً في الأديان الإبراهيمية. وكما أن علاقة الله بالكون ليست ميكانيكية فهي أيضاً ليست غير مباشرة. إبعاد الرب باسم تنزيهه عن الكون هو خطأ ميتافيزقي لاهوتي. ففكرة الرب الذي انعزل عن عالم الوجود الذي خلقه، وأصبح غريباً عن ما صنعه، شاعت على نطاق واسع وبسرعة في فكر العصور الوسطى المتأخرة والفكر الأوروبي الحديث، وأدت إلى ولادة كوزموغرافيا فيزيائية[28]. من هنا تتغذى الربوبية التي تدعي أن الرب خلق العالم، لكن لم يعد يتدخل فيه.

يبحث علم أصل الكون في استمرار وجود الكون حالياً، وليس في خلقه فحسب. وفق الفكر الكلاسيكي فإنه من أجل معرفة ماهية شيء ما، يتوجب معرفة من أين أتى وما هو مصدره، باختصار معرفة «علته» أي سببه. ترتبط علاقة الاستمرارية بين المصدر والوجود، والمبدأ والوجود بماهية ومعنى الوجود. من غير الممكن التفكير بعالم الوجود من الناحيتين الزمانية والمكانية بمعزل عن مصدر وعلة والسبب الأول للوجود. لذلك يقول أرسطو: «معرفة طبيعة شيء ما هي معرفة سبب وجوده»[29]. يعبر ملا صدراً عن المسألة نفسها مستخدماً مصطلحات الفلسفة الإسلامية، ويقول إن معرفة الوجود غير ممكنة إلا من خلال معرفة الموجد. وبحسب صدراً فإنه «لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود إلا بمشاهدة عينيته وهي لا تتحقق إلا من جهة مشاهدة علته الفياضة. ولهذا قالوا: العلم بذي السبب لا يحصل إلا بالعلم بسببه تأمل

(28) للاطلاع على تقييم أوسع انظر إبراهيم قالن، «Will, Necessity and Creation as Monistic Theophany in the Islamic Philosophical Tradition», *Creation and the God of Abraham*, ed. David Burrell, Janet Soskice ve Carlo Cogliati (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)، ص. 107–132.

(29) أرسطو، *Posterior Analytics*, 90a.

فيه»[30]. بناء عليه يمكن وضع معنى الكون وكل من الموجودات من خلال الالتزام بالإطار المرجعي الأنطولوجي، الذي تنتمي إليه. كما أننا لا نستطيع التفكير بالمنضدة بمعزل عن النجار، لا يمكننا تصور عالم الوجود ومعناه بمعزل عن الموجود الذي أوجده. ما يجب علينا البحث عنه ليس المعلومات وحدها فحسب، بل الحقيقة التي تشير إليها المعرفة. هذا هو المكان الذي تتحول فيه المعلومة إلى معرفة، والمعرفة إلى حكمة. يقف الباحث عن حقيقة الأشياء في مصدرها الأصلي وليس فيها نفسها، بعيداً عن التكبر الأنطولوجي، و يتعلم النظر من زاوية التواضع المعرفي.

تؤكد هذه الملاحظات مرة أخرى العلاقة بين ظهور عالم الوجود وبين معناه. وبما أن معنى الوجود ليس منفصلا عن مصدره فإن كيفية الموقف الذي يجب أن نتخذه تجاه الوجود ليست خارج هذا الإطار. يتمتع الرابط بين الكون والأخلاقيات، والعالم والأخلاق، والطبيعة والفضيلة، بأساس أنطولوجي يتجاوز التقيم الموضوعي. تنشأ من نفس المصدر المبادئ التي تبني النظام الكوني والمنظومة الأخلاقية. لذلك فإن فلسفة الطبيعة الشاملة التي نراها في القرآن تتعلق في الوقت نفسه بنظام أخلاقي- اجتماعي. في هذا السياق، من المفيد التذكير بأن كلمة «آية» تعبر عن الجملة في القرآن من جهة، وعن الإشارات والرموز في الطبيعة من جهة أخرى. تشير آيات الله إلى النظام الكوني- الفيزيائي من ناحية، وإلى المبادئ الأخلاقية والأوامر والنواهي التي تحدد موقف الإنسان في مواجهة هذا النظام من ناحية ثانية.

يتمتع علم الكونيات (الكوزمولوجيا) بمعنى أوسع من علمي «وصف الكون» و«أصل الكون»، اللذين ربما يكونان أهم إطار ميتافيزيقي ينشئ الحضارة. يُستخدم مصطلح علم الكونيات اليوم على الأغلب بمعنى علم وصف الكون،

(30) ملا صدرا الشيرازي، كتاب المشاعر، ed. Henry Corbin, *Le Livre des Pénétrations Métaphysiques* (Téhéran: Institut Français d'Iranologie de Téhéran, 1982), prg. 92، ص. 38.

ويعبر عن البحث في الخصائص الفيزيائية للوجود بالمقياس الكوني. بل إن علم الكونيات الحديث اختُزل في علوم الفلك. في حين أن علم الكونيات هو علم يدرس وجود العالم ومعناه ككل واحد[31].

تتكون كلمة كوزمولوجيا (Cosmology) من كلمتي «Cosmos» (عالم ذو نظام) و«Logos» (عقل منظم، مبدأ)، وتشير إلى المبادئ التأسيسية والتنظيمية الموجودة في جوهر عالم الوجود. تكمن في هذا المبدأ الإجابة عن سؤال لماذا يقوم الكون على النظام وليس على الفوضى. العالَم الفيزيائي موجود على نحو مرتبط بنظام، بفضل المبادئ التنظيمية (اللوجوس، الحكمة، السنة) الموجودة في جوهر الوجود. لذلك عرّف المفكرون الإغريق الطبيعة بأنها موجود يمتلك الحياة والوعي[32]. عند انتهاك هذه المبادئ العقلية المسيطرة على الكون يتزعزع الانسجام والتوزان في الطبيعة، وينجر الوجود إلى الفوضى. تبحث الكوزمولوجيا في كيفية المحافظة على هذا التوازن. تجعل حالة التوازن والنظام في الكون منه في الوقت نفسه موجوداً يتمتع بـ «الجمال» و«الإحسان». تقوم العلاقة بين الفنون كالعمارة والخط والموسيقى من جهة والتصور الكوني والكوزمولوجيا من جهة أخرى كمظهر لمذهب الإحسان هذا[33]. يصادفنا هذا المعنى المتضمن بكلمة كوزموس في كلمة «كوزمتيك/ Kozmetik» (مواد التجميل) التي دخلت اللغة

(31) للاطلاع على دراسة تنظر من هذه الزاوية إلى التصور الكوني والكوزمولوجيا في الحضارتين المسيحية والإسلامية في العصور الوسطى وتحتوي على مواد مصورة غنية انظر إي. إدسون وإي. سافاج سميث، *Medieval Views of the Cosmos: Picturing the Universe in the Christian and Islamic Middle Ages* (Oxford: Bodleian Library, 2004).

(32) انظر آر. جي. كولينغوود، *The Idea of Nature* (Connecticut: Greenwood Press, 1986)، ص. 3–4.

(33) للاطلاع على دراسة تتناول العمارة الإسلامية من هذه الزاوية وتبحث في العلاقة بين الكوزمولوجيا والرمزية والفن انظر سامر عكاش، *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas* (New York: State University of New York Press, 2005).

التركية، لأن كلمة كوزموس تعني في الوقت نفسه الزينة والتزين والجمال[34].

وحدت الكوزمولوجيا في إطارها العلوم الطبيعية والرمزية كمجال بحث يضع الصورة الكبيرة للوجود، في تراث الفكر الإسلامي من الفارابي إلى إخوان الصفا والغزالي وابن العربي والسهروردي وإبراهيم حقي الأرضرومي. أُجريت دراسات علمية في الفلك والفيزياء والبيولوجيا وتاريخ الطبيعة والبصريات والجغرافيا، وفرت مادة فكرية من أجل الكوزمولوجيا. وفُسر هذا التراكم من وجهة نظر فلسفية ورمزية على أنه «فلسفة العلوم». تتمتع هذه اللغة الفلسفية الرمزية بأهمية كبيرة من ناحية العلاقة بين فكرة الحضارة وتصور العالم، وهي مجال بحث رئيسي يبدي التناسب القائم بين الإنسان والكون الذي يعيش فيه[35]. امتلكت الحضارة الإسلامية التقليدية من الأمويين إلى السلاجقة والعباسيين والعثمانيين والمجتمعات المسلمة في شبه القارة الهندية دولاً وتجارب اجتماعية مختلفة تشير إلى العلاقة الوثيقة بين تصور العالم والنظام السياسي- الاجتماعي[36].

يقدم موقع الإنسان في عالم الخلق كذات تأسيسية مؤشرات هامة لنا حول تصور الحضارة الذي ألمح إليه القرآن الكريم. ينبغي علينا التطرق بإيجاز إلى العلاقة التي أقامها القرآن بين الإنسان وعالم الوجود، والمسؤولية الأنطولوجية

---

(34) يقول جون سكوت إريجنا إن كلمة «cosmos» اليونانية يجب أن تُترجم إلى اللاتينية بـ «الزينة»، وليس بـ «العالم»؛ انظر براغ، *The Wisdom of the World*، ص. 19.

(35) للاطلاع على تفاصيل أوسع في هذا الخصوص انظر س. هـ. نصر، *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (New York: State University of New York Press, 1993).

(36) تلفت التجربة العثمانية على الخصوص النظر بين الدول المذكورة. فقد ظهرت الدولة العثمانية والنظام الاجتماعي بعد فترة نضج الفكر الإسلامي الكلاسيكي كمزيج شامل، وأُتيحت لها إمكانية التطبيق في منطقة جغرافية إنسانية واسعة. يأتي في طليعة المؤلفات التي تعكس هذه الخاصية للفكر العثماني كتاب أخلاق علائي لعلي جلبي قنالي زاده. كتاب قنالي زاده هو أنجح دراسة طبقت نموذج المجتمع الفاضل والفلسفة الكامنة وراءه على المجتمع العثماني، ويستحق بحثاً أوسع. من الواضح أن هناك حاجة لدراسات شاملة تنظر من جهة مفهوم الحضارة الذي تناولناه هنا، إلى عالم الفكر العثماني. للاطلاع على فكر «نظام العالم» التي ظهرت في أوساط العثمانيين انظر تحسين غورغون، «بعض الملاحظات على فكر نظام العالم ومصادره في الدولة العثمانية»، دراسات إسلامية، XIII/2، (2000)، ص. 180-188.

والأخلاقية التي تضعها هذه العلاقة على عاتق الإنسان، حتى نتمكن من فهم الحضارة الإسلامية الكلاسيكية من جهة، ومن الحديث عن حضارة إسلامية في الحاضر والمستقبل من جهة أخرى. الحضارة كمفهوم تعني كون الإنسان متحضراً أي ذو أخلاق وفضيلة من ناحية، وإقامة العدل من خلال تأسيس نظام عقلاني من ناحية أخرى، وبناء عليه فإن كيفية ربط القرآن الكريم بين هذه المفاهيم أمر مهم بالنسبة لموضوع بحثنا.

يرد فعل «سخّر» بأشكال مختلفة في حوالي أربعين آية في القرآن الكريم، ويحمل معنى وضع شيء تحت إمرة أحد ما. ويعني «التسخير» وضع الأرض والسماء والليل والنهار والنجوم والبحار والأنهار والحيوانات التي خلقها الله، ليستفيد منها الإنسان. يورد القرآن الكريم المسألة في سياق نعم لا تحصى أنعم الله بها على الإنسان، وفي مقابلها وجوب الشكر والعبودية على بني آدم تجاه الله عز وجل. خلق الله البشر ولم يهملهم، فوضع بقية المخلوقات في خدمتهم حتى يتمكنوا من إدامة حياتهم. يقول الله عز وجل في سورة إبراهيم: ﴿اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ. وَسَخَّر لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ. وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم، 14/ 32-34). وفي سورة لقمان يشير إلى الأدلة على نعمه: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدًى وَلا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾ (لقمان، 31/ 20).

يرى المفسرون التقليديون أن تسخير الله المخلوقات لأمر وخدمة الإنسان إنما استخدم مجازاً بمعنى استفادة البشر منها بشكل منتظم[37]. ومع أن هذا

(37) انظر طريق القرآن: ترجمة تركية وتفسير، إعداد خ. قرمان، (أنقرة: رئاسة الشؤون الدينية، 2007)، الجزء الثالث، ص. 319؛ القرطبي، الشامل لأحكام القرآن (بيروت: دار ابن حزم، 2004) الجزء الثاني، ص. 1714-1715.

المعنى صحيح إلا أن أمر «التسخير» يدل في الوقت نفسه على حقيقة أن هذه المخلوقات خُلقت بحيث يتمكن الإنسان من الاستفادة منها، وأن بإمكان بني البشر إقامة حياة مبنية على العقل والإيمان والفضيلة والعدل على الأرض، مستخدمين المخلوقات الأخرى. من الممكن إقامة علاقة بين مفهوم «التسخير» و«المبدأ الإنساني» الذي يطرح أشكال الحياة الذكية، وبالتالي فرضية أن الكون «ينتظر مجيء» الإنسان. بحسب المبدأ الإنساني فإن التوازن الكوني الكامل والبنية الفيزيائية في الكون يمتلكان جميع الظروف التي تجعل أشكال الحياة الذكية (*Intelligent Life*) ممكنة. بهذا المعنى فإن عالم الخلق «كان ينتظر» مجيء الإنسان. يعبر تسخير عالم الطبيعة لفائدة الإنسان عن إقامة نظام وتوازن كوزمولوجيين يتجاوزان المعنى البسيط لتحقيق الفائدة[38].

العيش في تناسق وانسجام مع النظام الكوني هو أساس نظام العدالة الاجتماعية والسياسية. من واجبات رحلة العبودية على وجه الأرض أن يراعي الإنسان حقوق الموجودات المؤتمن عليها، ويحميها، وينشئ بيئة (*habitat*) من خلال بناء وتنظيم الموجودات وليس تخريبها. يعبر استخدام وإعمار عالم الطبيعة بالمعنى القرآني ليس عن استغلاله، وإنما الاستفادة منه في إطار مسؤولية الأمانة. الناس الذين يتصرفون بموجب هذا الوعي وحدهم يمكن أن يكونوا «خليفة الله في الأرض». يقول الله تعالى في سورة البقرة: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة، 2/ 29)، وبعدها يخاطب الملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. ورداً على قول الملائكة ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء﴾، يجيب عز وجل: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾، ويعلم آدم عليه السلام ﴿الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾. تشتمل «الأسماء» على نطاق معنى شديد الاتساع من أسماء وصفات الله

(38) للاطلاع على دراسة تناول النقاشات العلمية والفلسفية بخصوص المبدأ الإنساني، انظر جون دي. بارو وفرانك جي. تيبلر، *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1988)

تعالى حتى المبادئ الأساسية للموجودات، وبفضل هذه «الأسماء» يرتقي آدم إلى مرتبة وجود يسجد فيها الملائكة له. يُرسل الإنسان، بصفته موجود يمتلك المعرفة والإيمان والإرادة الحرة، خليفة إلى الأرض من أجل إعمارها ومنع الفساد وإقامة العدل فيها[39].

يفسر فخر الدين الرازي الآيات 32–34 من سورة إبراهيم، التي نقلتها أعلاه، فيقول إن الطريق نحو السعادة يمر عبر معرفة الله، وفي المقابل، يشير إلى أن الشقاء هو في الحرمان من هذه المعرفة. يأتي خلق عالم الوجود وتسخيره لخدمة الإنسان في طليعة أكبر الأدلة على وجود الله[40]. من يدرك هذه الحقيقة من البشر يبلغ السعادة ويمكنه إقامة نظام مبني على العقل والعدل في آن معاً. ينبغي البحث عن الجذور الميتافيزيقية لإنشاء الحضارة في هذا المستوى من الإدراك. يقول المتصوف العارف المغربي أحمد بن عجيبة (توفي 1809) إن النعم الكبيرة الممنوحة للإنسان تمتلك بعداً معنويا– فكرياً في الوقت ذاته. وبناء على ذلك فإن الله تعالى «سخر لكم فلك الفكرة تجري في بحر التوحيد، وفضاء التفريد بأمره. وسخر لكم أنهار العلوم». جزء من هذه العلوم ما هو لإصلاح الظواهر، وجزء آخر لإصلاح الضمائر. كما أن الله سخر للإنسان «شمس العرفان وقمر الإيمان، دائبين»[41]. يدرك الإنسان المستخدم لعقله وإرادته هذه النعم، ولا ينسى أبداً أن عالم الوجود هو أمانة في عنقه. من يعرف كيف ينبغي له التصرف تجاه العالم المادي يكون قد أقدم على خطوة هامة على الطريق نحو الحقيقة والسعادة والكمال الأخلاقي.

تقدم لنا هذه المبادئ، التي حللناها بإيجاز هنا، إطاراً هاماً عن مفهوم

(39) للمزيد حول مسألة خلافة الإنسان في الأرض والأمانة التي حُملت له انظر سورة الأنعام 6/165، الأحزاب 72/ 33. للاطلاع على تقييم بهذا الصدد انظر محسن دميرجي، القضايا الرئيسية في القرآن (إسطنبول: منشورات وقف كلية علوم الدين بجامعة مرمرة، 2008)، ص. 124–125.

(40) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، الجزء 7، ص. 96.

(41) أحمد بن عجيبة الحسني، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005) الجزء 3، ص. 375.

البيئة في الفكر الإسلامي. بحسب القرآن الكريم فإن الله المحيط بكل شيء لم يترك أي شيء في الكون مهملاً. لن يكون تجاوز أزمة البيئة، التي أضحت قضية عالمية اليوم، ممكنا إلا من خلال إقامة التوازن الأصلي الموجود بين النظام العالمي والنظام الإنساني- الاجتماعي من جديد. بطبيعة الحال لا يمكن انتظار إنشاء حضارة تستند إلى الأخلاق والفضيلة على يد إنسان يرى الطبيعة أداة متاحة للاستيلاء والاستغلال ويخوض صراعاً بلا هوادة مع عالم الوجود. لا يمكن لتصور الوجود، الذي وضعته مدارس ترى التكنولوجيا والثقافة والحضارة وسيلة للسيطرة على الطبيعة، أن يكون أكثر من نوع من الاستغلال في نهاية المطاف. يمكن إقامة التوزان بين الأرض والسماء، والإنسان والطبيعة، و«التسخير» و«الخلافة»، والنعمة والأمانة من خلال تصور وجود ونظرة عالمية يعتبران الإنسان خليفة وليس إلها، مؤتمنا على الطبيعة وليس سيداً لها، مصلحاً وراعياً وليس مفسداً. تتكرر في القرآن الكريم الدعوة ﴿لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ﴾ (البقرة، 2/ 11؛ الأعراف، 7/ 56؛ هود، 11/ 116). تعبر هذه الدعوة عن الحيلولة دون الفساد والتحلل والانحطاط سواء على الصعيد الكوني أو بالمعنى الأخلاقي والاجتماعي. يتوجب على الإنسان أن يكون فاعلاً حائلا دون الفساد كي يتمكن من إنشاء نظام وحضارة[42].

يعبر الصلح والإصلاح، اللذان هما عكس الفساد، عن البناء وحماية وإحياء ما هو صالح وصائب. من الخصائص الرئيسية للتصور الإسلامي للحضارة أنه يقدم الصلح والإصلاح على الفساد، والمعروف على المنكر، والخير والإحسان على الشر. تبني هذه المفاهيم النظام الكوني من جهة ونظام الأعمال الإنسانية- الإرادية وتتيح استمرارها من جهة أخرى، تماماً كما هو الحال بالنسبة للنظام والعدل. يؤكد القرآن الكريم على أن النظام والإصلاح في عالم الخلق يعتمد

(42) للاطلاع على العلاقة بين الإنسان الذي حمَل «أمانة الخلافة» وعالم الطبيعة انظر سيد حسين نصر، *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago: Kazi Publications, 1997)، ص. 96 وما بعدها.

على مبدأ التوحيد: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء، 21/ 22). لو أن هناك أكثر من مصدر للوجود ولو أن مصدر الوجود استند إلى مبادئ متناقضة مع بعضها لكان من المؤكد حدوث فساد، أي خراب وانهيار. المسألة التي ستتناولها في القسم التالي هي أن نظام الوجود يمثل وحدة متجانسة، وهو ما يفرض شرط قيام النظام والاستمرار فيه. لهذا من غير الممكن أن يعبد الإنسان أكثر من إله على الصعيدين الاعتقادي والعملي[43].

يعبر ثراء مفهوم «الصلح- الصلاح» على الصعيد الاشتقاقي عن مبادئ ترتكز على نظام اجتماعي- أخلاقي يتوجب على الإنسان أن يقيمه ويحميه في الأرض. يقف «الصالحون» الذين يحمون الإصلاح والسلام في مواجهة «المفسدين» الذين ينشرون الفساد ويزعزعون النظام العالمي. يطهر «العمل الصالح» روح الإنسان ويبلغه درجات الكمال من ناحية، ويحافظ على ما هو خير وجميل في العالم من ناحية أخرى (الأنعام، 6/ 48؛ الأعراف، 7/ 35). «المصلحة»، التي هي من المفاهيم الرئيسية في القانون الإسلامي، مشتقة من مصدر الصلح والصلاح، وتعبر عن الأشياء الصائبة والمفيدة من أجل الإنسان والمجتمع. ومن نفس المبدأ ينشأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي يؤكد عليه القرآن الكريم: حرم الله على الإنسان الإفساد في الأرض، وكلفه بإقامة وحماية الصلح والسلام والمعروف والمعرفة. لا يمكن إنشاء حضارة دون الصلح والإصلاح والمعرفة.

(43) للاطلاع على تحليل لأحكام القرآن حول ضرورة وقوف الإنسان حائلا دون الفساد انظر فضل الرحمن، *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994)، ص. 57–60.

7

مشكلة الحضارة والنظام والحرية

تناول تراث الفكر القديم على نحو واسع النطاق الخصائص الفيزيائية-المادية للعالم والنظام الذي ترتكز إليه، إضافة إلى العلاقة بين خصائصه الأخرى كالترتيب والانسجام والعدل والمقياس والجمال، وجعل من الفلسفة نطاق بحث يمتد ما بين الكوزمولوجيا والأخلاق. ينجم تكامل الطبيعة والإنسان عن كون كل منهما يستند إلى نفس المبادئ الكونية. ما يقيم العلاقة بين مفاهيم النظرة العالمية وتصور الوجود والمنظومة الأخلاقية والحضارة هو أن تكون المبادئ والقواعد الحاكمة لنظام الكون مع الفضائل الموجهة لحياة الإنسان مستمدة من مصدر واحد. ليست علاقة «الأنس» (التماثل والقرب) بين الإنسان والطبيعة فكرة رومانسية وعاطفية، وإنما نتيجة كونهما مرتبتي وجود ترتبطان بالمبادئ نفسها. لذلك تتخذ حياة المدينة والنظام الاجتماعي، اللذان هما عنصران مؤسسان للحضارة، نموذجاً لهما من المبادئ في النظام الكوني. تقبلت حضارات ما قبل الحداثة العدل والنظام على أنهما مبدأين موضوعيين وأنطولوجيين وكونيين، وليس قيمتين ذاتيتين، وأقامت علاقة بين بنية الكون وطرازات المعيشة فيها.

ما يؤكد هذه الحقيقة التحول الكبير، الذي عرفه الفيلسوف ورجل الدولة الروماني شيشرون (توفي سنة 43 ق.م) على أنه «الثورة السقراطية». بحسب شيشرون فإن سقراط هو «الشخص الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى المدينة وأدخلها المنازل». على عكس الفلاسفة الباحثين في كيفية تجسد العالم والساعين للعثور على «عنصره المؤسس»، جعل سقراط من الفلسفة جهداً

يبحث في قضايا الحياة والأشياء الصالحة والطالحة[1]. شاهد شيشرون بنفسه انهيار روما العظيمة، التي وضعت القانون والسياسة فوق الفلسفة، ولا ينبغي لنا أن نتعجب من تصنيفه لسقراط على أنه فيلسوف «الحكمة العملية»[2]. أفرزت المشاكل العملية والطارئة التي عاشها شيشرون وجيله هذه النتيجة، التي لا تلغي حقيقة أن المدرسة الفلسفية التي مثلها سقراط اهتمت عن كثب بالمسائل الكونية. فأفلاطون، كاتب وصديق وطالب ومريد سقراط، يتناول في محاوراته، وخصوصاً في طيماوس، على نحو مفصل العلاقة الوثيقة بين الكوزمولوجيا وعلم الإنسان والأخلاق، ويقدم لنا في هذا الخصوص مفاتيح هامة.

بعد مناقشة مفاهيم العدل والصداقة والنظام في محاورة «جورجياس»، يقول سقراط عن علاقة المفاهيم المذكورة بالكون: «كاليكاليس! يقول لنا الحكماء القدامى إن الرفقة والصداقة والانتظام والاعتدال والعدل تربط الأرض بالسماء والآلهة بالإنسان. لذلك أُطلق على هذا الكون اسم الكوزموس أو النظام، وليس الاضطراب أو الغلو»[3]. الفضائل الخمس التي أوردها سقراط في الحوار هي الشروط اللازمة من أجل نظام الكون ولكي يعيش البشر حياة فاضلة. من دون هذه الفضائل الخمس لا يمكن إقامة العدل والتوازن في النظام الكوني والاجتماعي[4].

(1) شيشرون، *On Living and Dying Well* (Londra: Penguin Classics, 2012)، ص. 69.

(2) ومع ذلك فإن سقراط ليس «رجل الطبيعة» وهذه حقيقة. يقول في حوار فيدروس 230، على نحو ساخر نوعاً ما إن سقراط يشعر كأنه غريب في الطبيعة، ويضيف: «أنا أعشق التعلم. معلميّ هم الناس المقيمون في المدن، وليس الأشجار أو السهوب».

(3) أفلاطون، جورجياس، 507–508.

(4) بحسب رواية نقلها إوزيبيوس، أسقف كايزاريا (265–340)، فإن حكيماً هندياً التقى ذات يوم سقراط في أثينا، وسأله عن ماهية الفلسفة. أجاب سقراط أن «الفلسفة هي بحث الإنسان عن الحقيقة». ضحك الحكيم الهندي وقال: «إن لم يعرف الإنسان الحقيقة الإلهية فكيف سيعرف الحقيقة الإنسانية؟». انظر فرناند بروديل، ***A History of Civilizations***، ص. 22–23. رواية هذه القصة من جانب أسقف عاش في القرن الرابع تشير إلى أنه حتى أحكم حكماء الإغريق اعتُبر بعيداً عن حقيقة دينية أساسية لدى المسيحيين في تلك الفترة. الملفت في الأمر هو أن مصدر هذه الرواية هو الموسيقي الإغريقي أرسطكاس. وفي رواية أرسطكاس نفسها يجري هذا الأخير مقارنة بين الإغريق والهنود، ويخلص إلى نتيجة أن الغرب (الإغريق) «عقلاني»، بينما الشرق (الهند) «صوفي».

على غرار ذلك، انطلقت الحضارة المصرية القديمة من مبدأ أن «الإنسان الذي يعيش على العدل يكون منسجماً مع نظام الكون»، وأقامت علاقة مباشرة بين نظام الكون والنظام الاجتماعي. وإذا كان لنا أن نتحدث عن مفهوم «ماعت» عند المصريين فهو مقابل لمفهوم «الوجوس» لدى الإغريق، و«الحكمة» و«العقل» و«الخير» في الإسلام. يتضمن «ماعت» معاني النظام والانسجام والحقيقة والعدل والخير والقانون، وصورته الميثولوجيا المصرية في الوقت نفسه على أنه إلهة. هذه مبادئ تحكم النظام العالمي والحياة الاجتماعية في آن معاً. انتهاك هذه المبادئ في أحد أنظمة الوجود يعني حدوث الفوضى والفساد والدمار في أنظمة الوجود الأخرى. كما أن انهيار نظام الطبيعة يلقي بحياة الإنسانية ككل إلى التهلكة، فإن انتهاك العدل في الحياة الاجتماعية، أو تحول الظلم إلى معيار يمتلك تأثيراً مدمراً على النظام الكوني. لذلك فإن إقامة العدل في الأرض ليست عملاً بشرياً وقانونياً بالمعنى الضيق للكلمة، إنها في الوقت نفسه حماية للنظام والانسجام والعدل في الكون، وتحول إلى ممارسة معيشية. «ماعت» بالنسبة لقدامى المصريين هو تعبير عن النظام الكوني والعدل الاجتماعي في آن معا[5].

العلاقة بين النظامين الكوني والاجتماعي هي واحدة من قضايا النقاش الهامة للفكر في القرن العشرين. على الرغم من وجهة النظر التي مزجت وسوّت التصور الكوني الحاصل بعد الثورة العلمية، استمرت فكرة وجود نظام في الكون يتجاوز خصائصه الفيزيائية والمادية، وعلى العكس فتحت الباب على نقاشات مختلفة وجديدة. بدأ إريك فوجلين دراسة فلسفية حول مفهوم النظام

(5) لمزيد من المعلومات حول مفهوم «ماعت» في الفكر المصري القديم انظر: جان كلود غويون ,*Rê*
هنري فرانكفورت، *Maât et Pharaon ou le Destin de l'Égypte Antique* (Lyon: 1998)؛
(نشر لأول *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation* (Dover Publications, 2000);
مرة عام 1948)؛ جان أسمان، *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the*
a.mlf., *Maât: l'Égypte*، *Pharaohs* (Cambridge: Harvard University Press, 2003)
Pharaonique et l'Idée de Justice Sociale, Conférences, essais et leçons du Collège de France, (Paris: Julliard, 1989)

بعد أن شهد حربين عالميتين، وخلص إلى أن حالة الفوضى والحرب في القرن العشرين متعلقة بالحضارة الحديثة، وخصوصاً بتصور الوجود والكون في الفكر الغربي. يدرس فوجلين هذه العلاقة في النظام والتاريخ، ويطبق نظرية استنادها إلى تصور وجود وفهم كوني، على الفكر الغربي. بحسب فوجلين فإن كافة الأنظمة الكونية والاجتماعية التي ظهرت في التاريخ، ناجمة عن تجربة الإنسان مع مبدأ علوي، وليس من علاقة الإنسان مع الإنسان أو مع الطبيعة. مرجع فكرة النظام موجود خارجه، ويشير إلى مرتبة وجود أعلى. لأن «النظام الاجتماعي هو حالة انسجام الإنسان مع نظام الوجود»[6]. الأمر الحاسم هنا هو كيفية تحديد الإنسان علاقته مع «نظام الوجود»، الذي هو جزء منه، بينما يحافظ على حريته. ليس مبدأ الترتيب الذي يضفي معنى على النظام، موجوداً ضمنه، وينبغي البحث عنه في الإطار المرجعي وسلّم القيم[7]. على عكس فكر النظام الحديث الذي ينسب المشروعية لنفسه، ارتكز التراث الكلاسيكي على دائرة الوجود ووطد معنى الأشياء على مبدأ علوي وراء القدرات الإدراكية للذات العارفة.

يتوجب علينا في هذا السياق التطرق إلى علاقة فكر الحضارة والنظام بحرية الإنسان. من الممكن إنشاء الحضارة من خلال تطبيق مبادئ معينة في إطار انضباط ونظام محددين. هل يضحي الفرد الذي يتبع هذه المبادئ بحريته؟ هل يكون الفرد الذي يمارس حريته من خلال خياراته الشخصية قد تنازل عن واحد من أهم العناصر الرئيسية للوجود، في سبيل الانتماء إلى حضارة وتأسيس نظام؟ عندما نضع في الاعتبار تعريف مفهوم الحرية الحديث بأنه «تحديد الأفراد خياراتهم بحرية دون الخضوع لأي قيد»، يمكننا القول إن هذا الوعد الذي تقطعه الحداثة، يخوض صراعاً أساسياً مع فكر الحضارة والنظام. لأن مفاهيم الترتيب

(6) إريك فوجلين، *Order and History, The World of the Polis* (Louisiana: Louisiana State University Press, 1957)، الجزء 2، ص. 2.

(7) لذلك يعارض أفلاطون بشدة فكرة بروتاغوراس القائلة إن «الإنسان هو مقياس كل شيء»؛ انظر أفلاطون، *The Laws* (London: Penguin Classics, 2005) 716c. انظر أيضاً حنة آرنت، *The Promise of Politics* (New York: Schocken Books, 2005)، ص. 10.

والنظام والانضباط والاتزان تعني الالتزام بقواعد محددة والارتباط بمبادئ معينة. وهذا يعني تقييد القدرة على الاختيار الحر دون الخضوع لأي قيد. هناك توتر بين العقلانية، التي تعني بلوغ نتائج معينة عبر اتباع قواعد محددة، وبين الحرية التي تعرف بأنها حق الاختيار دون الخضوع لأي قيد، وهذا التوتر يظهر أمامنا في العلاقة القائمة بين مفهومي الحضارة والنظام من جهة، ونطاق الحرية من جهة أخرى.

بدأت فكرة الحرية مع هيغل واستمرت مع فيبر، وهي تستند إلى مبدأ قدرة الأفراد على الاختيار بحرية ودون الخضوع لأي قيد، بغض النظر عن محتوى هذه الخيارات. بحسب هيغل فإن «حق إشباع الوجود الخاص للذات، وبعبارة أخرى حق الحرية الذاتية (*Subjective Freedom*) هو الفارق الرئيسي بين الأزمنة القديمة والعصور الحديثة»[8]. يتحقق «حق الحرية الذاتية» للفرد الحديث في الاختيارات التي يقوم بها، بغض النظر عن محتواها ومعانيها.

لا تقدم الحداثة أحكاماً معيارية حول محتوى خيارات الفرد؛ وإنما تمهد الطريق أمام حرية الفرد في الاختيار. مقابل مفهوم الحرية الجوهرية (*Substantive*) الذي يرتكز على المحتوى، تقدم الحداثة تعريفاً لحرية إجرائية (*Procedural*). يتناقض تقصي محتوى الخيارات المتخذة مع وعد الحداثة بالحرية الفردية. توصي الحداثة بأن يبني الفرد المعنى المتعلق بحياته عبر خياراته الخاصة. مصدر المعنى هو الفرد المجرد من كل علاقة وسياق، وخيارات الذاتية[9]. لذلك ينبغي أن تظهر الحرية والمعنى بشكل متزامن في خيارات الفرد وأفعاله. ما تعد به الحداثة هو الحرية وليس المعنى: تقدم الحداثة كل حقوق الاختيار للفرد الذي أصبح ذاتاً، وهكذا هي «تحرره»، لكنها تترك له كل المسؤوليات المتعلقة

(8) هيغل، *The Philosophy of Right* (Ontario: Batoche Books, 2001)، ص. 107.

(9) يسمي تشارلز تايلور ذلك «disengaged agent»؛ انظر تشارلز تايلور، «What is Human Agency?», *Human Agency and Language: Philosophical Papers I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). ص. 15-44.

بالوجود والحياة.

بينما تؤكد الحداثة على الحرية أكثر من المعنى، يقول العرف بضرورة تقييد الخيارات من أجل عيش حياة ذات معنى. وهذا لا يعني أن العرف يلغي الحريات بأسرها. لكن يتوجب الاعتراف بحدود معينة والالتزام بقواعد محددة من أجل حياة ذات مغزى. خلال القيام بذلك، يقيّم العرف الفرد في سياق وجودي واجتماعي أوسع، ويعارض نماذج الهياكل الاجتماعية المفتتة. يصبح الفرد الذي يشكل جزءًا من كل أوسع، ذو معنى عندما يتصرف بشكل منسجم مع هذا الكل، ويمكن أن يغدو كائنا «عقلانيا». حرية الفرد مرتبطة بقدرته على تفعيل إمكانياته الكامنة الخاصة ضمن هذا الكل، وليس بالقدرة على اتخاذ خيارات لا محدودة وغير مقيدة. لأن الخيار اللامحدود وغير المقيد ليس ممكناً، علاوة على أنه قد يتسم بالقدرة على إلغاء وجود الفرد. وباختصار، بينما تعد الحداثة بحرية خاوية من المعنى، يقول العرف بضرورة التصرف في إطار حدود معينة من أجل حياة ذات معنى[10].

عندما نطبق نقاش المعنى- الحرية والعرف- الحداثة على مفهوم الحضارة، يظهر في مواجهتنا واحد من التوترات الرئيسية لتصور الحضارة الحديثة: هل يمكننا إنشاء حياة ذات معنى دون التخلي عن حرياتنا؟ هل يمكن وجود تصور حضاري يتيح إمكانية إقامة توازن بين الحرية والمعنى؟ يمكننا مبدئياً الرد إيجاباً على هذا السؤال، والقول إن معضلة المعنى/ الحرية هي مأزق ناجم عن الحداثة. لأن كون المرء حراً لا يعني قدرته على فعل ما يشاء، وإنما الإمكانية والقدرة على فعل شيء عقلاني وذي معنى. وعلى غرار ذلك، يجب أن نكون أحراراً حتى نتمكن من أن نعيش حياة ذات معنى. يعيش الإنسان الفاقد لحريته حياة يكون مجبوراً عليها وعرضة لها، وليس حياة ذات معنى. من الواضح أن هذا

(10) للاطلاع على إسقاطات هذا النقاش على الفكر الغربي الحديث انظر ديفيد كولب، *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986)، ص. 1-19.

ليس خياراً وأنه لا يضفي المعنى والشعور بالرضى على حياة الإنسان.

تحمل هذه الأسئلة على صعيد النقاش حول الحضارة في نفس الوقت سلسلة من المسائل كالحرية والعقلانية والالتزام بالقواعد والإبداع وإقامة النظام. من المفيد التطرق بإيجاز هنا إلى مناظرة شهيرة تناولت مسألة المعنى/ الحرية في سياق طبيعة الإنسان بين فوكو وتشومسكي عام 1971[11]. ناقش هذان المفكران مفاهيم المعنى والقاعدة والطبيعة والحرية، التي تطرقنا إليها أعلاه، وبحثاً ما إذا كانت الحرية الفردية أم الأنظمة الموجهة هي الحاسمة. بينما لم يترك فوكو أي مجال تقريباً للفرد في تحليلات النظام البنيوية، يقول تشومسكي إن الأفراد والخصائص الفطرية التي يحملونها منذ الولادة تأتي في طليعة العناصر التي تضع الأنظمة. يتمتع تحليل تشومسكي بخصوص «الإبداع» بالأهمية من ناحية نقاشنا، شرط وضع تحليلات فوكو حول النظام البنيوي في عين الاعتبار. يقول تشومسكي، الذي وضع مفهوم «القواعد العميقة»، إن لغة الإنسان تمتلك بنية شديدة التعقيد، وإن الناس قادرون على التعبير عن أنفسهم لأنهم يتبعون المبادئ والقواعد الموجودة في هذه البنية (وبقدر ما يتبعونها). من غير الممكن قول شيء ذي معنى دون الالتزام بالقواعد النحوية للغة. اتباع هذه القواعد لا ينقص شيئاً من حرية الفرد لأن إرادة قول شيء ذي معنى هي في الوقت ذاته تعبير عن الحرية.

يسري الأمر نفسه على «الإبداع» أيضاً. يتحقق الإبداع وفق مخطط ونظام معينين؛ لأن الإنسان يبلغ مراده من خلال اتباع قواعد محددة. تتبع جميع الظواهر ذات المعنى والمبنى كالعلم والثقافة والفن والدين والدولة إلخ، المبدأ نفسه. هناك حاجة لبنى وقواعد ومبادئ واستخدامها بشكل متزن وعقلاني من أجل تحقق الحرية. وضعت جميع الحضارات في هذه الناحية قواعد محددة وفرضت قيوداً معينة في إطار نظرتها العالمية وتصورها للوجود. وهذا ما أدى

(11) نعوم تشومسكي وميشيل فوكو، *The Chomsky—Foucault Debate on Human Nature* (New York: New Press, 2006).

خلال تقدم التاريخ إلى ولادة وتطور مجالات إبداع مختلفة. عند تقييمنا للتنوع الغني لتاريخ الحضارات من هذه الناحية، يمكننا أن نخلص إلى أنه من الممكن إقامة علاقة عقلانية بين الحرية والمعنى، والفرد والمؤسسة، والإبداع والنظام. وهذا مرتبط في الوقت نفسه بفكرة الوحدة المطروحة في دائرة الوجود، والتي سنتطرق إليها أدناه.

ينبغي البحث هنا عن أسباب إعجاب أثينا بإسبرطة: تعرضت أثينا، عاصمة الحضارة الإغريقية، لانتقادات بصفتها مجتمع يميل إلى الأهواء أكثر من العقل، والمصالح أكثر من الأخلاق، والانتهازية أكثر من النظام. في حين كانت إسبرطة رمز النظام والانضباط والتضامن والتصرف في إطار وحدة الصف والأصالة والشجاعة والنجاح المشترك. لم يخفِ سقراط إعجابه بإسبرطة– وهذا ما جلب له المتاعب في أواخر عمره– ولخص الخصائص الرئيسية لهذا المجتمع كما يلي: احترام الكبار، امتلاك جسم صحي وقوي، إطاعة السلطات، التصرف معاً، فصل المسؤوليات العامة عن المسائل الشخصية. عند معاينة هذه العناصر عن كثب نلاحظ أن إسبرطة رأت في العرف مصدراً للعلم والفضيلة، وأن مجتمعها سليم من الناحية الجسدية والعقلية، وأنها مرتبطة بالسلطة والنظام، وأنها تحملت مسؤولياتها المشتركة بعناية من أجل بناء الخير العام. عند النظر من زاوية هذه المعايير ينبغي اعتبار إسبرطة مجتمعاً أكثر تحضراً وعقلانية وحرية بالمقارنة مع أثينا، من وجهة نظر سقراط على الأقل[12]. وعلى حد تعبير ابن خلدون فإن عصبية إسبرطة أقوى من رفاهية أثينا.

بالنتيجة ليس من الضروري أن يكون هناك صدام مطلق بين المعنى والحرية، والقاعدة والإبداع، والنظام وإمكانية الاختيار. لا يمكننا القيام بعمل ذو معنى دون الحرية. لا يستطيع الشخص غير الحر أن يعيش حياة ذات مغزى. أما من دون معنى فلا يمكننا أن نكون أحراراً بالمعنى الحقيقي. لأن المعنى يحررنا.

(12) للاطلاع على وجهة نظر سقراط انظر زينوفون، *Conversations of Socrates* (London: Penguin, 1990)، ص. 149.

التزامنا بقواعد محددة من أجل الوصول إلى هدف معين لا يلغي حريتنا؛ على العكس يضبطنا ويدفعنا للتركيز على الهدف الذي نصبو إليه. على غرار ذلك، لا يعني عيش حياة ذات معنى إضمار السوء للحريات. بمكننا الإقدام على أعمال ذات معنى وعقلانية وأخلاقية من خلال الاستخدام الكامل والصحيح لحرياتنا. يمكننا تقديم إسهامات كبيرة في إنشاء الحضارة عندما نقيم هذا التوازن[13].

العدل، النظام السياسي والحضارة

في ظل هذه الملاحظات، تتمتع دائرة العدل، التي صاغها قنالي زاده، بأهمية خاصة. يعد المخطط التالي التعبير الأكثر جوهرية للفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي ونظام المجتمع العثماني، و بحسبه فإن «العدل مألوف وبه قوام العالم/ العالم بستان سياجه الدولة/ الدولة سلطان تعضده السنة/ السنة سياسة يحرسها الملك/ الملك نظام يحفظه الجيش/ الجيش أعوان يكفلهم المال/ المال رزق تجمعه الرعية/ الرعية عبيد يكنفهم العدل».

العدل هو مبدأ أنطولوجي- كوني وقانون سياسي- إداري في آن معاً، علاوة على كونه عنصر أساسي للنظام العالمي. كما أن عالم الوجود يتعرض للفساد دون العدل فإن عالم الإنسانية أيضاً لا يمكنه تحقيق السلام والأمن والرخاء بلا عدل. ليست العلاقة بين هذين المستويين من العدل اعتباطية أو كمالية، فهناك علاقة حتمية بينهما. يؤيد ذلك الأصل الاشتقاقي للكلمة ومعناها، لأن العدل يعني «وضع كل شيء في موضعه». تعبر تأدية حق كل شيء ووضعه في مكانه المناسب عن حالة أنطولوجية وموضوعية تتجاوز تصرفاتنا الذاتية النسبية. السبب في تأكيدنا على هذه الناحية هو إدراك مبدأ العدل الثابت في نظام الوجود الإلهي، الذي هو أساس وضمانة العدل في الأرض، والعيش وفق مقضياته.

(13) يدرك نامق كمال الناحية السياسية لهذه القضية فيقول: «غاية الإنسان ليست العيش فقط، وإنما العيش بحرية. هل يمكن للأقوام غير المتحضرة أن تحافظ على حريتها في مواجهة الأمم المتحضرة بهذا القدر». نقله بيراند، تأثيرات فلسفة الدولة في عصر التنوير على فترة التنظيمات، ص. 51.

تمر سلامة نظام الوجود الأفقي عبر المبادئ في نظام الوجود العمودي. لا يمكن أن تترسخ العلاقة بين الأمر الإلهي والإرادة البشرية، والسماء والأرض، والقديم والحادث، والمطلق والنسبي، على أرضية سليمة إلا عند ارتكازها على هذه المبادئ التي تفوق الزمان والمكان. يمكننا البحث هنا أيضاً عن الأسباب الرئيسية لتمتع مفهوم العدل بالمركزية في العقيدة والفكر الإسلاميين[14].



توارثت الحضارات القديمة «دائرة العدل»، وسميت أيضا «دائرة السياسة»

يرتكز كتاب «سياستنامة» للوزير السلجوقي نظام الملك إلى وجهة النظر

(14) للاطلاع على دراسة تتناول مفهوم العدل من نواح مختلفة انظر ماجد خضوري، *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984). يشكل مفهوماً العدل والنظام أساس فكر الدولة والسياسة لدى العثمانيين. لعب الغزالي ونظام الملك ونصر الدين الطوسي دوراً محورياً في تشكل هذا الفكر. انظر حلمي كاتشار، *A Mirror for the Sultan: State Ideology in the Early Ottoman Chronicles, 1300–1453* (Universiteit Gent, 2015)، ص. 242–248. للاطلاع على مكانة مفاهيم العدل والنظام والاتزان في الفكر السياسي الإسلامي انظر:إيروين آي. جي. روزنثال، *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958); أنطوني بلاك، *The History of Islamic Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2001); باتريشيا كرون، *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005)

الأساسية هذه. يمزج نظام الملك العلاقة بين تصور الوجود ومبدأ العدل والنظام السياسي، بالتجربة العملية، ويؤلف كتابه على شكل توصيات للقادة، داعماً نظرياته بآيات قرانية وأحاديث نبوية وحكايات. يدمج نظام الملك بين تجارب السابقين وتجاربه، ويقول إن على القادة الاستفادة منها. يتحدث في الباب الثاني من كتابه عن كيفية إقامة نظام اجتماعي سياسي مبني على العدل. وبصفته مفكر وقائد مسلم يقول إن النظام في الأرض غير ممكن إلا عندما يستند إلى مبدأ سماوي:

> إن معرفة قدر نعمة الله تعالى تديم رضاه – عز اسمه – الذي يكون في الإحسان إلى الخلق ونشر العدل بينهم. ففي دعاء الناس بالخير تثبيت للمُلك وازدهاره، ومدعاة لتمتع الملك بسلطانه وملكه، فيكسب بهذا السمعة الحسنة في الدنيا، والفوز في الآخرة، ويكون حسابه يسيراً، وقد قال علماء الدين: «المُلك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»؛ وهذا هو أيضاً معنى دخول جهنم. الله يعلم خير كل شيء.[15]

مبدأ العدل، الذي هو تجلٍّ للإرادة الإلهية، ضمانة النظام في الأرض. كما أن عالم الوجود الذي خلقه الله قائم على العدل والنظام، فلا بد أن يستند النظام الذي يقيمه الإنسان، إلى المبادئ نفسها. لا يمكن لنظام سياسي يتغاضى عن هذا المبدأ أن يوفر الأمن والطمأنينة والسعادة للبشر، مهما كانت الإمكانيات التقنية والاقتصادية التي يتمتع بها. لا يمكن لشكل وجود ينشر الفساد في الأرض وبين الناس ويفسد فطرتهم أن يؤسس نظاماً سياسياً اجتماعياً عادلا ومساوياً ورحيماً وآمناً، لأنه ينتهك مبدأ العدل الإلهي والكوني. يقول نظام الملك إن وظيفة القائد الأولى يجب أن تكون طلب رضى الله، وهذه المقولة تشير إلى ضرورة الارتباط بخط عدل عمودي يتجاوز الأفكار بين الذوات

(15) نظام الملك، سياستنامة، إعداد محمد ألطاي كويمان (أنقرة: منشورات مجمع التاريخ التركي، 2013)، ص. 8.

(*Inter–Subjective*) وبين المجتمع (*Inter–Communal*). كسب رضى الله يعني السعي للقيام بأعمال حميدة وصائبة وحسنة بالمعنى العام. يبذل الجميع بحسب مرتبته، من رئيس الدولة إلى الجيش وحتى الخياط وموظف جباية الضرائب، الجهد من أجل بلوغ هذا الهدف، الذي يمر الطريق إليه عبر «الإحسان والعدل». لا يعني الإحسان إكرام الوفادة فحسب. عند الأخذ في الاعتبار نطاق المعنى الواسع في الفكر الإسلامي يعبر الإحسان عن أداء العمل بشكل صحيح وجميل، والعمل بإحسان، وإكرام الوفادة، والأمر بالمعروف دائماً، والتعامل مع الناس بالعدل والرحمة. لا يمكن إلا للأفراد الذين يراعون الحق والقواعد ويتمتعون بالإخلاص والتواضع ويتصرفون بإحسان، أن يقيموا مجتمعاً فاضلاً. هذه هي الناحية التي يكمل فيها القانون والأخلاق بعضهما: تصرف صالح وسليم وحسن هو عمل يُثنى عليه ويُوصى به من الناحيتين القانونية والأخلاقية على حد سواء. يعبر نامق كمال عن ذلك بإيجاز فيقول: «هل هناك دين آخر غير الإسلام في العالم يجمع الإحسان بالعدل، ويدخل الأخلاق في دائرة الوظيفة القانونية؟ مكارم الأخلاق (عندنا) ليست من مزايا العجزة وإنما من شيم أصحاب السلطة»[16].

يقول نظام الملك في نهاية الفقرة التي اقتبسناها أعلاه إن « المُلك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم». قد يستمر مجتمع ما في الوجود بمعزل عن المعتقدات الدينية. لكنه في حال أهمل مبدأ العدل ومارس الظلم فلا يمكنه إقامة النظام. هذا تحذير مباشر موجه إلى القائد المسلم: الظلم هو قبل كل شيء إفساد التناسق الأنطولوجي والكوني، وتنجم عنه تبعات خطيرة. ما يجب على القائد فعله هو تطبيق العدل والإحسان في نفس الوقت كمبدأ كوني وسياسي في آن معاً، والسعي من أجل إنشاء ما هو صالح وحسن وصائب. وجود «الدولة» بوصفه تجسيد للنظام ممكن من خلال إحياء كل ما هو عادل وصالح وحسن.

يقول المترجم عاصم أفندي إن كلمة «النظام»، «تُطلق على الذات والحالة

(16) نامق كمال، «الأخلاق الإسلامية»، مقالات سياسية وأدبية، ص. 275؛ نقله م. آيدن، ص. 402.

المسببة والدافعة لثبات وقيام أمر ما»[17]. يعبر الثبات والقيام عن كون أمر أو حالة ما مستمراً وثابتاً، ويضعان أساس الاستقرار. يتحول العدل بوصفه مبدأ عالمياً إلى نظام بفضل هذا الاستمرار والثبات. ألف مصطفى عالي الكليبولي (توفي 1600)، وهو من الشخصيات البارزة في الفكر السياسي والاجتماعي العثماني في القرن السادس عشر، كتاباً سماه «نصيحة السلاطين». بدأ الكليبولي كتابه بالإشارة إلى العلاقة السببية الوثيقة بين العدل والنظام. من غير الممكن إقامة نظام دون مراعاة مبدأ العدل. أهم وظيفة للحاكم هي تحقيق العدل في كافة مجالات حياة الدولة والمجتمع. طراز المعيشة المتناسب مع سبب وجود الإنسان على الأرض غير ممكن إلا إذا سلك البشر سبيل العدل:

> من يتمتعون بالفهم والذكاء والعقل والفراسة يدركون هذه المسألة المتداولة بين الناس وهي أن كبار الحكماء ذوي الفضيلة وعقلاء الناس ذوي السلطان ينبغي عليهم التعامل بحساسية مع إحقاق العدل والحق وكأنهم يتعاملون مع الذهب الصافي وأن يعتبروا الأمانة والاستقامة بمثابة ذهب مرتفع الثمن ثقيل الوزن. فينبغي أن يكمن سر مقولة «العدل هو وضع الشيء في موضعه (الذي يعود إليه)» في حال أصحاب الرتب والمناصب. ينبغي على الوزراء أصحاب السلطة والوكلاء أصحاب الملك أن يضعوا في اعتبارهم دائماً مقولة «الظلم شيء في النفس مستتر، يخفيه العجز وتبديه القوة»[18].

لا يقف القائد الحاكم بالعدل عند تقديم الخدمة للمجتمع فحسب، بل يتصرف في الوقت نفسه ضمن توافق مع النظام الكوني. التناسق والانسجام المبني على الحق والعدل هو واحد من الأعمدة الرئيسية للتغيير الاجتماعي.

(17) المترجم عاصم أفندي، ترجمة القاموس المحيط، إعداد مصطفى قوج وأيوب طانري فيردي (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات اليدوية التركية، 2014)، الجزء 6، ص. 220.

(18) مصطفى عالي الكليبولي، فن السياسة: نصيحة السلاطين، إعداد فارس تشرتشي (إسطنبول: منشورات Büyüyen Ay، 2015) القسم الأول، ص. 281.

يذكّر مصطفى عالي جميع القادة بأهمية هذه الناحية فيقول: «وفق النص الشريف ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ فإنه ينبغي على ملوك الآفاق والحكام ذوي السلطان ألا يعملوا على تبديل الأخلاق في سبيل إجراء أمور الدولة، وينبغي عليهم عدم الابتعاد عن الشفقة والرحمة في تقصي أوضاع الرعية (وحل مشاكلها). فإن الحق جل وعلا لا يصيب مُلكهم (من يفعلون ذلك) بالزوال ولا يبتلي مملكتهم بخلو السلطة والفوضى»[19]. تخلص هذه الملاحظات بنا إلى النتيجة التالية: لا يمكن إقامة نظام سياسي يتمتع بالتحضر إلا من خلال العدل. من الخصائص المميزة لحضارة ما إقامة العدل في كافة المجالات بدءًا من العلاقات الإنسانية وحتى حماية الحيوان وإدارة الدولة والحياة الأسرية. لا تجعلنا القوة الاقتصادية والتكنولوجية والعسكرية متحضرين حين لا نقيم العدل. على العكس، تصبح هذه الإمكانيات أدوات مستخدمة للتستر على البربرية فحسب. لا يمكن تصور دعوى تحضر وحضارة من جانب فهم يدوس الكرامة الإنسانية بالأقدام ويعتبر استعمار المجتمعات الأخرى مشروعاً في سبيل تحقيق القوة والهيمنة والربح والمنفعة.

ينبغي أن يكون الشخص الواجب عليه تطبيق هذه المبادئ في الحياة العامة على معرفة صحيحة بنفسه وبالوجود. لأن معرفة الذات وإدراك الوجود ليسا تجريداً بسيطاً؛ فهما ركيزتان توجهان أسلوب القائد في طريقة الحكم وبناء الدولة وسير الحياة الاجتماعية. تضع النصوص الرئيسية للفكر السياسي الإسلامي، سواء أكانت مكتوبة على شكل «نصائح للحاكم» أو قصصاً تاريخية أو رسائل فلسفية، بشكل صريح المبادئ التي يرتكز عليها النظام الكوني والاجتماعي. لا يمكن إقامة العدل وتأسيس النظام وإنشاء الحضارة، ولا يستطيع الناس العيش ككائنات تتمتع بالعقل والإرادة والسعادة، دون مراعاة هذه المبادئ. وفي هذا السياق يحظى دستور «اعرف نفسك!» بمكانة محورية في الحضارة الإسلامية إلى درجة أن نجم الدين داية، وهو من المتصوفين والمفكرين البارزين في القرن

(19) مصطفى عالي، نصحة السلاطين، 6أ، ص. 289.

الثالث عشر، يعتبر هذا المبدأ من الأعمدة الرئيسية للفلسفة السياسية. ففي كتاب ألفه على شكل رسالة في السياسة وقدمه إلى السلطان السلجوقي علاء الدين كيقباد، يقول داية إن الحكام ينقسمون إلى مجموعتين «سلاطين الدنيا والدين»، وإن المجموعة الأولى تضم أولئك الذين لا يفلحون.

أما المجموعة الثانية فيقول عنها: «فك سلاطين الدين (..) الطلسم الكبير لصورة العالم بقفل الشريعة وفن الطريقة، وبعد أن وقفوا على الخزائن الدفينة للحال وعلى أسرار الصفات والموجودات، بلغوا مرتبة (من يعرف نفسه يعرف ربه). وأصبحوا سلاطين يجلسون على العرش الأبدي للمملكة المذكورة في الآية ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ (الإنسان، 76/ 20)»[20]. يتوجب على الحكام أن يحكموا بالعدل والحكمة والدراية والرحمة في الأرض، ولا يمكنهم أن يؤدوا حق القيادة والحكم إلا عندما يدركون حقيقة أنفسهم. من غير الممكن أن يحقق العدلَ أشخاصٌ لا يعرفون أنفسهم، وبالتالي فهم غافلون عن وجود وحكمة ربهم. معرفة الإنسان نفسه وربه تعني أن يعرف مكانه في الوجود وأن يعمل وفق ما يقتضيه ذلك. قاعدة «من يعرف نفسه يعرف ربه»، التي تبدو كأنها حكمة فلسفية مجردة، هي واحدة من الأركان الأساسية لحياة المجتمع والدولة.

دائرة الوجود وفكر الوحدة

لا يقدم تصور الوجود في تراث الفكر الإسلامي صورة مقطعة ممزقة. يتداخل الوجود والمعرفة، والتفكير والتحلي بالفضيلة، والتصرف بالموجودات وتحمل المسؤوليات. لهذا يتم فحص الطبيعة ومعالجة المشاكل الأخلاقية تحت سقف فلسفي واحد. يتجاوز العالم، الذي هو موضوع بحث الكوزمولوجيا،

(20) نجم الدين داية، طريق على أهل الحكم اتباعه: رسالة سياسية من كتاب مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد مقدمة إلى السلطان السلجوقي علاء الدين كيقباد والسلطان العثماني مراد الثاني، إعداد شفاء الدين سفرجان (إسطنبول: منشورات Büyüyen Ay، 2017)، ص. 135.

الخصائص الفيزيائية والمادية، ويصبح وحدة تتيح إمكانية التجريد المفهومي. تتناول الكوزمولوجيا عالم الوجود والأرض والسماء على أنها جزء من وحدة. تكتسب الموجودات من الأشجار والجبال والسماء والحيوانات والعناصر الأربعة، مغزى بالانتماء لهذا «الوحدة». لأنه لا يمكن للكون أن يصبح موجوداً «معقولاً» (*Intelligible*) إلا عند استيعاب أنه وحدة. وكما أشار ألكسندر فون هومبولت في القرن التاسع عشر فإن الكون لا يغدو موضوع نظرة عالمية (*Weltanschauung*) إلا عندما يتم فهمه والتعبير عنه على أنه «عالم ذو نظام»[21]. بحسب فكرة «سلسلة الوجود العظيمة» وفق اللاتينيين، و«دائرة الوجود» وفق الفلاسفة المسلمين فإن كل الأشياء الموجودة مرتبطة مع بعضها البعض. ووفقاً لملا صدراً فإن هذه الرابطة لا تنجم عن تشابه الخصائص الفيزيائية للأشياء، وإنما من كونها منتمية لإطار مرجعي أعلى، أي إلى دائرة الوجود، التي تحيط بكل شيء.

ما يتيح هذه الوحدة هو المبدأ العقلي المندمج في الوجود. يقول ملا صدراً إن «العقل» هو المبدأ المؤسس الذي يحقق الارتباط والنظام بين مراتب الوجود المختلفة، ويشير إلى الناحية نفسها. يوحد هذا العقل الكوني الصيغ والخصائص المختلفة لعالم الوجود، التي تمتد ما بين الكمال والنقصان، والوجود والعدم، والخلود والفناء، ويقيم بينها انسجاماً واتزانا كونياً. لأنه «لا بد أن يكون في الوجود موجود تام، ليكون متوسطاً بين ما هو فوق التمام وبين ما هو ناقص أو مستكف وهو العقل. وذلك لأنه لو صدر منه (تعالى) ناقص ابتداء وهو فوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه»[22]. كما أن العقل في الإنسان ينظم أفكاره ويساعده في الوصول إلى النتائج الصحيحة، فإن العقل في

(21) ألكسندر فون هومبولت، *Cosmos: A Sketch of the Physical Description of the Universe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997)، (نشر للمرة الأولى عام 1858) الجزء الثاني، ص. 183.

(22) صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981)، الجزء السابع، ص. 272.

الوجود يقيم النظام في الكون، ويخرجه من الفوضى ليجعله عالماً ذا نظام[23].

تذهب وجهة النظر هذه بنا في الوقت نفسه إلى تصور وجود «بديهي». بناء عليه فإن الوجود يمتلك معنى ذاتياً مستقلا عن الملاحظات المعرفية للذات العارفة. ليس الإنسان موجوداً يضفي بمفرده المعنى على الوجود الذي يشكل هو (الإنسان) جزءًا منه، وإلا فإننا سنضطر لقبول نتيجة متناقضة مع المنطق من قبيل أن الجزء أكبر من الكل. الإنسان جزء من الوجود، ووضعه الأنطولوجي محدد ضمن دائرة الوجود. الجوهر الروحي هو ما يجعل الإنسان مختلفاً ومتفوقاً. تتيح وجهة النظر البديهية هذه إمكانية قيام علاقة بين الإنسان والطبيعة مركزية القيمة، وليست قائمة على المنفعة، كما أنها تحول دون جعل المعنى ذاتياً. لذلك يقول الغزالي إن «هناك ترتيب وتفاضل في الموجودات» ويشير إلى أن البنية التراتبية للعالم ناجمة عن النظام المندمج فيه[24].

تمتع فهم الوجود على أنه وحدة، بمكانة هامة في الفكر الغربي في التاريخ القريب. لم يرفض الكثير من المفكرين، من كانط حتى هايدجر، فكرة «دائرة الوجود» بكليتها، وحافظوا على نواح معينة لها، فيما عدلوا بعض النواحي الأخرى فيها[25]. مع أن الذاتية الحديثة المرتكزة إلى المذهب الديكارتي اختزلت الأنطولوجيا بقدرة الذات العارفة على الإدراك إلا أنه تمت المحافظة بنسبة كبيرة على الرأي القائل إن الوجود لا يعبر عن معنى إلا عندما يتم تصوره على أنه وحدة. وفي المقابل تعززت قوة تصور الوجود المجزء والمعاكس للواقع

(23) من الواضح أن صدراً يقصد بـ «العقل» هنا كل قواعد الوجود الكوني، وليس ذهن الإنسان. تناولنا هذا الموضوع بشكل مفصل في كتابنا *Knowledge in Later Islamic Philosophy* (عنوانه بالتركية «الوجود والإدراك»).

(24) الغزالي، معارج القدس (*Hakikat Bilgisine Yükseliş*)، (إسطنبول: منشورات İnsan، 1995)، ص. 127.

(25) للاطلاع على دراسة تابعت هذه السلسلة حتى القرن التاسع عشر انظر أرثر لوفجوي، *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

في عصر ما بعد الحداثة، وظهر كتحدٍّ لتصورات الوجود الشمولية، ليصبح ذا تأثير قوي في الأوساط الأكاديمية وفي مجال الثقافة الشعبية بدءًا من النصف الثاني من القرن العشرين. أصبح الوجود في أنطولوجيا ما بعد الحداثة «شكل وجود» خال من الجوهر ومكون من عناصر مستقلة لا ترتبط مع بعضها إلا بشكل عرضي. أما ماهية المبادئ التي يجب أن يستند إليها والقيم التي يرتكز عليها شكل الوجود المجزء وعديم الأساس هذا فما زالت من الإشكاليات الرئيسية لفكر ما بعد الحداثة. ونتيجة لذلك فإن فكرة الوحدة السائدة في الفكر الكلاسيكي أُهملت بنسبة كبيرة، وحلت محلها أنطولوجيا مجزءة ومعاكسة للواقع. تزعم أنطولوجيا ما بعد الحداثة أنها وسعت نطاق حرية الفرد الحديث، بيد أنها في نهاية المطاف لا تستطيع تجاوز معضلة الحداثة بخصوص الحرية- القيمة- المعنى. لا يمكن لفكرة الحرية، التي تستند إلى تصور عالمي معاكس للواقع وعدمي أحياناً، أن تتخلص من أسر ثقافة الاستهلاك واللهو الحديثة. في حين أنه ينبغي على الحضارة أن تدعو الإنسان إلى «العيش الطيب». يُنتظر من الناس الذين يتمتعون بالعقل والفضيلة أن يتخذوا من المثل العليا الأخلاقية والجمالية نموذجاً لأنفسهم في كافة مجالات الحياة. أما الرأسمالية الحديثة والثقافة الجماهيرية فهي تقدس ما هو عادي وتقدمه على أنه خيارات حرة للفرد الحر. من غير الممكن لتصور الوجود والمعيشة هذا أن يقدم لنا حضارة مبنية على العقل والفضيلة[26].

بحسب المصادر الإغريقية فإن فيثاغورس هو أول من أضفى معنى «الوحدة المحيطة بكل شيء» على كلمة الكون[27]. تنجم كلية الكون عن مبدأ النظام الذاتي ضمنه. يستخدم الفكر الإغريقي كلمة «*Oikoumene*» للتعبير عن هذا الوحدة. تعني الكلمة «كل العالم المأهول»، وتدل على تصور للعالم بأنه وحدة،

(26) للاطلاع على تقييم في هذا الخصوص انظر جون أرمسترونغ، *In Search of Civilization: Remaking a Tarnished Idea* (London: Penguin Books, 2010)، ص. 28 وما بعدها.

(27) براغ، *The Wisdom of the World*، ص. 19.

وتجعل منه بيتاًوديارأ ووطنا يسكنه الإنسان. وضع ألكساندر فون هومبولت مفهوم الكون في القرن التاسع عشر في صميم دراسة علمية- فلسفية، ولفت إلى فكرة الوحدة قائلاً:

> عند تناول الطبيعة بشكل عقلاني، أي عند إخضاعها لعملية فكرية، تظهر في مواجهتنا حالة من الوحدة ضمن الكثرة فيما يتعلق بالظواهر؛ وهذا هو ملاءمة كافة الموجودات المخلوقة ضمن حالة من التجانس، على الرغم من اختلاف صورها وصفاتها، هذا كل كبير جعله نَفَس الحياة حيًا *(to pan)*[28].

من العناصر الرئيسية للإنسان الانتماء إلى كلٍّ أكبر بالمعنى الوجودي والاجتماعي على حد سواء. ولأن الإنسان جزء من الوجود من الناحية الأنطولوجية فهو لا يستطيع أن يستوعبه من خلال البقاء في عالمه المعرفي. حتى لو رغب الفرد الحديث بوضع نفسه فوق الوجود وخارجه، وكأنه في موقع نصف إله، إلا أن الإنسان هو موجود يكتسب المعنى من خلال كونه جزء من كل[29]. يلفت هوسرل إلى هذه الناحية، فيقول إن أنطولوجيا الوعي تجبر الإنسان على إدراك وجود الآخرين، علاوة على إدراكه الذاتي. وبحسب هوسرل فإن الذات موجودة «كظاهرة (..) في سياق بين البشر وضمن أفق مفتوح تقدمه الإنسانية»[30]. لهذا تجعلنا أنطولوجيا الوعي المترسخة على أرضية الوجود في

(28) ألكساندر فون هومبولت، *Cosmos: A Sketch of the Physical Description of the Universe*، الجزء الأول، ص. 24.

(29) للاطلاع على ملاحظات تشارلز تايلور في هذا الخصوص انظر، «What is Human Agency?» *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)، ص 15-44، وانظر أيضاً: a.mlf., «Lichtung or Lebensform: Parallels Between Heidegger and Wittgenstein», *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995)، ص. 61-78.

(30) إدموند هوسرل، *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970)، ص. 253.

مأمن من الذاتية المعرفية. وللسبب نفسه أيضاً تهدف الدعوة القائلة «اعرف نفسك!»، التي نراها في التراث القديم، إلى معرفة الإنسان مكانه في الوجود، وليس إلى تقديس الذات عنده. تشير مقولة «من يعرف نفسه يعرف ربه» إلى أن إدراك الذات يهدف لإيصال الإنسان إلى إدراك الوجود ومعرفة الله[31].

يطبق تو وي مينغ مفهوم «الرؤية الأنثروبوكوزمية»، التي وضعها ميرتشا إلياده، على الفكر الصيني، ويقول إن حكماء الصين يعتبرون الإنسانية والكون العضوي كلا واحداً. غاية الإنسان على الأرض هي تحقيق «طبيعة إنسانية حقيقية» تتمتع بصفة علوية. تؤكد وجهة النظر الأنثروبوكوزمية، بعكس تصور الوجود ذو المركزية البشرية، على العلاقة التكاملية بين الإنسان والوجود، وليس على التفوق الأنطولوجي للبشر. ونتيجة لذلك لا يحدث فصل مصطنع بين الإنسان والطبيعة. ولهذا السبب أيضاً، لا تكون علاقة الإنسان بالكون والطبيعة علاقة أدواتية. تظهر العقلانية الأدواتية عندما ينفصل الإنسان والوجود عن بعضهما على الصعيد الأنطولوجي[32]. توفر وجهة النظر الأنثروبوكوزمية المطروحة كنظرية في مواجهة التيارات الوثنية والمركزية الإنسانية، مزايا هامة على صعيد تصور وجود شامل ومتزن. يمكن اعتبار عدم تطور العقلانية الأدواتية والمحافظة على التوازن بين الإنسان والطبيعة في الحضارة الصينية، رغم التقدم الكبير في

(31) للاطلاع على تحليل لهذه المقولة انظر إبراهيم قالن، «Knowing the Self and the Non–Self: Towards a Philosophy of Non–Subjectivism»، *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*، sy. 43 (2008)، ص. 93–106.

(32) تو وي مينغ، *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany: State University of New York Press, 1989)، ص. 126 وما بعدها. انظر تو وي مينغ، «ما وراء عقلية التنوير: وجهة نظر أنثروبوكوزمية»، ديوان: مجلة الدراسات بين المذاهب، العدد 22 (1/ 2007) ص. 27–38. يتناول ويليام تشيتيك وجهة النظر الأنثروبوكوزمية من ناحية الفكر الإسلامي، ويقول إنه في حال إجراء بعض التصحيحات عليها ستكون إطاراً مناسباً لتوضيح تراث الفكر الإسلامي. انظر ويليام تشيتيك، *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: OneWorld, 2007)، ص. 107–132.

العلم والتكنولوجيا، نتيجة لوجهة النظر الأنثروبوكوزمية. يمكن اعتبار وجهة النظر الأنثروبوكوزمية خطوة هامة على صعيد بدء الإنسان الحديث، الذي يعيش في كون أصبح خاوياً تدريجياً من المعنى، في إعادة استكشاف معنى الوجود. تقيم وجهة النظر هذه الصلح بين السماء والأرض، والإنسان والطبيعة، ويمكن أن تقدم إسهامات هامة لإنشاء فهم حضاري أكثر إنسانية. لكن من الواضح أن وجهة النظر هذه لن تكون كافية لوحدها، عند الأخذ بعين الاعتبار التأثير الكبير للذاتية على الفكر الحديث. هناك حاجة إلى إطار مرجعي أعلى من أجل الحيلولة دون تحول العلاقة بين الإنسان والكون إلى ثنائية مانوية- ديكارتية. وهذا سيكون ممكنا فقط عندما نعيد تأسيس التسلسل بين مراتب الوجود، التي عرفها الفارابي بأنها «إلهية، طبيعية، إرادية»، والتي سنتناولها أدناه. ينبغي البحث عن نقطة انطلاق فهم حضاري جديد في تصور الوجود والفهم الكوني هذا أيضاً.

نتيجة لفكرة الوجود المتكامل، لم تظهر في تراث الفكر الإسلامي فكرة العزلة الكونية للإنسان، التي انتشرت في الفكر الغربي بعد عصر التنوير. لا يستطيع الإنسان، وهو كائن مخلوق، أن ينسب مبدأ الوجود لنفسه. فهو يستمد وجوده «عارية» من مصدر آخر، شأنه في ذلك شأن المخلوقات الأخرى. وإن تحدثنا بالمصطلح الديني فإن وجود الإنسان هو فضل أُنعم المولى عز وجل عليه به، ومصدره النهائي هو إرادة الله في الخلق ورحمته اللامتنهية. لذلك يقول ابن العربي إن «الوجود رحمة». يكتسب الإنسان معنى بالانتساب إلى سقف مرجعي أكبر وأعلى، لأنه يشكل جزءا من عالم الخلق. ما يحول دون نشوء الفردية بالمعنى الحديث في الحضارة الإسلامية ليست القدرية أو النزعة الاجتماعية الصارمة المسيطرة على المجتمعات الإسلامية، كما يدعي بعض المستشرقين. بفضل الإطار المرجعي الذي يقدمه تصور الوجود، يزول التوتر القائم بين الفردية الساعية لإضفاء معنى على الإنسان من خلال الانتساب لنفسه فقط، وبين الجماعية الرامية إلى صهر الفرد في بوتقة الجماعة. ليس الإنسان غريباً عن أو عدوا لدائرة الوجود، التي يشكل جزءا منها. لا يلغي الانتماء لهذا

الكل خصوصية وحرية الإنسان. على العكس، يوفر له إمكانيات جديدة من أجل تحقيق شخصية الفرد. كما يشير مارتن بوبر فإن الفردية والجماعية على حد سواء لا يمكنهما أن تقدما لنا فكراً متزناً حول «الإنسان ككل». وبحسب بوبر فإن «حالة الالتقاء» (*between*) الناجمة عن اللقاء بين «أنا وأنت» تكشف الطبيعة الحقيقية للإنسان[33].

لكن مقاربة بوبر هذه تبقى حتى الآن في المستويين الأنثروبولوجي والنفسي. فإحداث نطاقات معنى بين الذوات (*Intersubjective*) وترسيخ وجود الإنسان عبر هذا التفاعل غير كافٍ من أجل التخلص من القوالب الضيقة للفردية والجماعية. لأن ما يوفر نطاق المعنى بين الذوات هو الوجود نفسه، الذي يحيط بكل الموجودات ويضفي المعنى عليها. لذلك يصر المفكرون الإسلاميون من أمثال ملا صدرا على أن فعل المعرفة ليس حادثة تقع في عقل الإنسان. فلو أن المعلومة عبارة عن مجموعة خصائص لعقلنا إذن لكان من غير الممكن أن نعرف الموجودات خارج عقلنا. في حين أن المعرفة هي التعبير من جديد عن أنحاء الوجود في صيغة الإدراك العقلي. لا يمكن تجاوز الهوة بين الوجود والمعرفة إلا بمثل هذا التصور الأنطولوجي. يجب على الإنسان تخطي ذاته وعقله ونفسه وأنانيته من أجل الوصول إلى المعرفة الحقيقية[34].

عبّر الفكر الإسلامي بمفاهيم مختلفة عن تصور الوجود بوصفه كل، وهذا التصور أتاح الإمكانية أمام إنشاء إطار ميتافيزيقي شامل. بينما يشير تعبيراً «كل شيء» و«جميعا»، اللذان يردان بكثرة في القرآن الكريم، إلى القدرة والحكمة المطلقتين لله عز وجل من جهة، يدلان على أن عالم الخلق خُلق في إطار من الوحدة من جهة أخرى. تتحدث الآيات الكريمة 29–33 في سورة البقرة عن مشيئة الله تعالى في جعل الإنسان خليفة له في الأرض والحوار مع الملائكة،

(33) مارتن بوبر، «What is Man?» (1938), *Reality, Man and Existence: Essential Works of Existentialism*, ed. H. J. Blackham (New York: Bantam Books, 1965), ص. 232.

(34) للاطلاع على هذا الموضوع انظر إبراهيم قالن، *Knowledge in Later Islamic Philosophy*، ص. 227–245

وتبرز الآيات المذكورة فكرة الوحدة بشكل واضح: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة، 2/ 29). هناك نظام يحيط بكل شيء في الكون، لأن كل شيء خُلق في إطار من الوحدة ومن أجل هدف معين. بُعث الإنسان ليكون خليفة في عالم وجود خُلق بهذا الشكل، ومُنحت إليه صلاحية التصرف بالطبيعة شرط إقامة العدل على الأرض.

الأمر الجدير بالملاحظة هنا هو أن الله تعالى علم آدم عليه السلام «الأسماء كلها». بذلك يكون الكمال الأنطولوجي للإنسان قد تم من خلال خاصيته في «معرفة الأسماء». لأن الإنسان خُلق من مادة عادية هي التراب، لكنه وُضع في مرتبة عالية في سلسلة الوجود من خلال نفخ الروح فيه. صفة المعرفة هي الجوهر الذي يرفع الإنسان إلى أعلى مرتبة في سلم الوجود. يمكن للإنسان، الذي تعلم «الأسماء كلها» أن ينظر إلى الوجود بوصفه «وحدة»، وأن يدرك العلاقة بين الخلق والمعرفة، والوجود والأخلاق. هذه الصفة هي ما تجعله «أشرف المخلوقات» ضمن الموجودات.

المبدأ الأساسي في الميتافيزيقيا الإسلامية هو كون عالم الخلق مختلف عن الخالق. الاعتقاد بأن العالم الذي نعيش فيه خُلق على يد خالق، وأنه مختلف من الناحية الأنطولوجية عن خالقه هو مسلَّمة أساسية في عقيدة التوحيد، وهو أرضية مشتركة تلتقي عليها اليهودية والمسيحية والإسلام. عقيدة الخلق هذه هي الفارق الرئيسي الذي يميز الفكر الإسلامي عن الكوزمولوجيا اليونانية القديمة[35]. وإذا كان لنا أن نتحدث بلغة الفلسفة الكلاسيكية فإن الفرق بين «الحادث» أي الذي يُخلق في غضون الزمان، و«القديم» أي غير المخلوق، الذي لا قبله ولا بعده، يجعل من وضع «ميتافيزيقيا الخلق» أمراً لا مفر منه. وينبغي

(35) يلفت ديفيد بوريل إلى هذه الناحية، ويقول إن «الفرق» (*the distinction*) بين الخالق والمخلوق يدل على تغير باراديغمي جذري في الانتقال من الفكر الإغريقي إلى العقيدة في الأديان السماوية. انظر ديفيد بوريل، *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004).

علينا أيضاً أن نضيف إلى ذلك فكرة أن العالم «ممكن» أي أنه «معلق» في مكان ما بين الوجود والعدم. يؤيد فكر «الإمكان» الذي وضعه الفارابي أولا وكمله ابن سينا بتصنيفه الثلاثي الشهير (الواجب والممكن والممتنع)، فكرة أن العالم تابع ومحتاج من الناحية الأنطولوجية[36]. تختلف الميتافيزيقيا الإسلامية عن الأعراف الأخرى التي تتبنى فكرة الخلق، بأنها لم تكتفِ بالتعبير عن الفرق بين «الحادث» و«القديم» فحسب، بل أصرت على فكرة أن المخلوق محتاج إلى الخالق ومرتبط به بالمعنى المطلق، وهذا «الفقر» للخالق، أي التبعية له «مستمر في الوقت الحالي أيضا». يخلص الغزالي إلى أن ميتافيزيقيا أرسطو لم تبرز هذا الفرق بالوضوح والحسم الكافي، ولذلك ينتقد بشدة المشائين المسلمين[37].

العالم في حالة نقص دائم من الناحية الأنطولوجية لأنه شيء مختلف عن الله تعالى وأقل منه. لأنه من غير الممكن أن يتجاوز العالم والموجودات الحادثة الفرق الأنطولوجي بينها وبين الخالق القديم. الكمال له صاحب وحيد وهو الله وحده. مع وضع هذا الإطار الخاص في الاعتبار، يمكننا القول إن بلوغ الكمال والميزان غير ممكن في عالم الوجود الفاني والناقص. ادعاء عكس ذلك يعني منح هذه الدنيا مقاماً أنطولوجيا أعلى مما هي عليه. لكن يجب على الإنسان، بصفته كائن يتمتع بالإرادة، بذل الجهد من أجل الوصول إلى الكمال والخير. تناول المفكرون المسلمون مشكلة الخير والشر (الحسن والقبح) من

---

(36) ابن سينا، دانيشنامه علائي، ترجمة مراد دميركول (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات اليدوية التركية، 2013)، ص. 212 وما بعدها.

(37) للاطلاع على مكانة مسألة الخلق في الميتافيزيقيا الإسلامية انظر إبراهيم قالن، «Will, Necessity, and Creation as Monistic Theophany in the Islamic Philosophical Tradition», *Creation and the God of Abraham*, ed. David Burrell, Janet Soskice, Carlo Cogliati (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). وللاطلاع على هذه المقاربة للغزالي المهملة بشكل عام انظر إريك إل. أورمسبي «Creation in Time in Islamic Thought with Special Reference to al-Ghazali», *God and Creation: An Ecumenical Symposium*, ed. David B. Burrell ve Bernard McGinn (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), pp. 246–264.

هذه الناحية، وتوصلوا إلى النتيجة التالية: لا يمكن لعالم الخلق، بموجب تعريفه، أن يكون خيراً مطلقاً، وإلا فإنه ما كان الدنيا وإنما الجنة. ولذلك فإن الشر عنصر لا غنى عنه ولا بد منه في نظام الخلق الذي نوجد فيه. كما أنه يتوجب دائماً وجود ثلاث زوايا للمثلث، وكما أن هذا «الوجوب» لا يخل بوظائفه، فإن نظام الخلق الحالي، على غرار ذلك، يجب أن يشتمل على النقص والشر. لكن هذا الأمر لا يلغي حقيقة أنه يتوجب على الإنسان تفضيل الخير، بل على العكس، يؤكد هذا الإلزام. وبهذا المعنى فإن هذا العالم «هو أحسن نظام ممكن»[38].

إذا كان ظاهر الكون الوحدة فإن أنواع العلوم التي تدرسه يجب أن تتمتع بالوحدة والانسجام. تنسجم وحدة عالم الوجود على مستوى العقيدة مع مبدأ التوحيد أي مع الإيمان بإله واحد. يبدو هذا الرابط في المظاهر البارزة للحضارة الإسلامية. تشكل شخصية العالم الحكيم الكلاسيكية المثال الأجدر بالملاحظة في تراكم المعارف بين المدارس والمذاهب. فقد تمتع العلماء الحكماء المسلمون من أمثال أبو حنيفة والفارابي وابن سينا والبيروني والغزالي وابن رشد ونصير الدين الطوسي وابن كمال بمعارف عميقة في مجالات مختلفة كالتفسير والحديث والسير والفلسفة والمنطق والرياضيات والفلك والطب، وهذا ما يجب اعتباره نتيجة للمستوى الثقافي والعلمي الذي وفرته العقيدة والحضارة الإسلاميتان، أكثر منه قدرات شخصية. امتلاك فكر متزن وذو معنى حول الوجود والكون غير ممكن إلا من خلال علم شمولي متعدد المستويات والمنهج التحليلي. يمكن للعالم الحكيم، بل ينبغي عليه، دراسة التفسير والفلك، وعلم

---

(38) للاطلاع على نقاش حول مسألة الشر و«أفضل نظام (وجود)» انظر إريك إل. أورمسي، *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's «Best of All Possible Worlds»* (Princeton: Princeton University Press, 1984)؛ إبراهيم قالن، «Mulla Sadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds», *Oxford Journal of Islamic Studies*, 18:2 (2007)، ص. 183-201. للاطلاع على كتاب يتناول تبعات هذه القضية في الفكر الغربي انظر جون هيك، *Evil and the God of Love* (San Francisco: Harper and Row, 1978). انظر أيضاً ستيفن نادلر، *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God and Evil* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011).

اللغة والفيزياء، والكلام والمنطق، والسير والجغرافيا في الوقت نفسه. لا يمكن للفكر الديني والعلمي أن يتطور إلا في نطاق تفاعل غني من هذا النوع. إقامة جدران سميكة بين فروع العلم المختلفة هي ظلم ليس للعلم وحاجة الإنسان للتعلم فحسب، بل لأساس نظام الوجود في الوقت نفسه.

ارتقت الحضارة الإسلامية عبر مؤلفات شخصيات من أمثال «هزارفن» (أحمد جلبي). نشأ رجال علم وفكر وفن متعددي المواهب والقدرات يمكن تسميتهم بـ«إنسان النهضة» قبل قرون من عصر النهضة الأوروبي، في آسيا الوسطى وشمال إفريقيا والأناضول، وبنوا حضارة عالمية استثنائية. طراز الفكر والمعيشة هذا المنسجم مع طبيعة الأشياء هو درع هام في مواجهة خطر التخصص في العصر الحديث.

اختزال عالم الوجود، الذي ظاهره الوحدة، في جزء منه، وجعل المعلومة التي حصلنا عليها في ذلك المجال مطلقة يضعاننا أمام عوائق كبيرة من ناحية منهجية العلم. النظر إلى الوجود من نواح متعددة هو سلوك منسجم مع طبيعته، وإجباري في نهاية المطاف. تشكل هذه الملاحظات الأنطولوجية والاعتقادية والمعرفية ركائز تصور الوجود المتكامل، الذي وضعته الحضارة الإسلامية. وفي هذا السياق أيضاً ينبغي تناول المؤلفات الموسوعية التي ظهرت في العصر الإسلامي المتقدم. كان علماء الدين ورجال العلم المسلمون قد ألفوا كتباً موسوعية وجمعوا فروع العلم المختلفة تحت سقف معرفي، قبل الموسوعة التي ألفها مفكرو عصر التنوير بمئات السنين[39].

شكلت الفترات التي تعمقت وتوسعت فيها هذه الوحدة، عهود الذروة للحضارة الإسلامية. أما فقدان فكر الوحدة فقد أدى إلى عواقب أكثر تدميراً من الهزائم السياسية والعسكرية. أسفرت الحملات الصليبية التي استمرت حوالي قرنين ونصف، عن فقدان القدس وقيام دول لاتينية على الأراضي الفلسطينية،

(39) في كتابه المسمى «عصر التنوير المفقود» لآسيا الوسطى، يتطرق ستار إلى هذه القضية. انظر إس. فريدريك ستار، *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane* (Princeton: Princeton University Press, 2013)، ص. 7.

بيد أن الهزائم التي لحقت بالجيوش الإسلامية لم تؤد إلى أزمات ثقافية ومعنوية. جاء الغزو المغولي من سهوب آسيا الوسطى، وتحول إلى موجة أكثر تدميراً في المجالين العسكري والسياسي، لينجم عنه نهب بغداد في 1258 وانهيار الدولة العباسية. ومع ذلك لم يسفر عن ركود فكري واجتماعي، على العكس من ذلك، اندمج المغول في الثقافة الإسلامية، وتم تلافي ومعالجة الدمار السياسي والعسكري الذي تسببوا به. من المؤكد أنه لم يكن من قبيل الصدفة ظهور الكثير من الشخصيات البارزة في ميدان العلم والفكر الإسلامي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، من أمثال خوجة أحمد يسوي ويونس إمرة والسهروردي وابن رشد والقرطبي وفخر الدين الرازي وابن تيمية وابن قيم الجوزية وابن عربي وجلال الدين الرومي وداود القيصري وصدر الدين القونوي. لم تلحق الهجمات السياسية والعسكرية إبان الحملات الصليبية والاجتياح المغولي ضرراً بجسم الحضارة الإسلامية، على العكس أثارت عملية ترتيب ديناميكية. لا بد أن النتيجة المستخلصة من ذلك واضحة: يجعل العمق والقوة على الصعيد الفكري– المعنوي حضارة ما في مأمن من الهجمات الخارجية. أما المجتمعات التي تفقد هذه الصفة فهي مرغمة على الهزيمة والانهيار في نهاية المطاف مهما كانت قوتها العسكرية والاقتصادية.

يكشف أحمد حمدي طانبنار في روايتيه «السكينة» و«لحن الماهور»، بشكل ملفت عن الركود العقلي والمعنوي الحاصل مع ضياع فكر الوحدة، الذي تحدثنا عنه أعلاه. تظهر حالة روحية جريحة ومترددة بصورة مؤلمة، في جميع المجالات من السياسة وحتى الفن، لأمة لم تستطع أن تصبح غربية ولا أن تحافظ على هويتها. تتسبب التناقضات والاضطرابات التي تعيشها شخصية ممتاز في رواية «السكينة» بنشوء فراغ كبير في عالم العقل والقلب. لا يريد ممتاز، المتردد بين الشرق والغرب، وأوروبا والإسلام، التخلي عن عطري ولا عن باخ، لكنه في المقابل لا يستطيع أن يجد نفسه لديهما بالمعنى التام. يعارض المركزية الأوروبية لكنه لا يستطيع التخلص من جاذبية أوروبا. يدرك ثقافته لكنه

لا يتعلق بها بالكامل:

> نعيش الآن عصر رد الفعل. لا نحب أنفسنا. عقلنا حافل بحشد من المقارنات؛ لا يعجبنا جدنا لأنه ليس فاغنر، ولا يونس لأننا لم نستطع أن نجعله فيرلين، ولا باقي لأننا لم نستطع جعله غوته أو جيد. نعيش حالة عري وسط كل غنى آسيا الشاسعة، رغم أننا أفضل من يرتدي الأزياء في العالم. تنتظر الجغرافيا والثقافة وكل شيء تركيبات جديدة منا؛ لا ندرك رسالاتنا. نحاول أن نعيش تجارب أمم أخرى[40].

يقول ممتاز، وهو عاشق لإسطنبول: «لن نجد أنفسنا ما لم نعرف إسطنبول»، لكنه من ناحية أخرى يفكر على النحو التالي: «اختلطت قراءة الفنجان بأحلام مومسن في روما وكتاب صيد السمك لكاراكين أفندي ببقايا منشورات بايوت، والبيطرة والكيمياء الحديثة وعلم الرمل، وكأنه كان من الواجب عرض كل هذه الفوضى القائمة في عقل الإنسان، في هذا السوق دفعة واحدة. خليط غريب يبدو، عند النظر إليه مجتمعاً هكذا، كأنه آثار عسر هضم عقلي فحسب. كان ممتاز يعلم أن هذا الخليط هو جهد وتغيير جلد مستمرين على مدى مئة عام»[41].

تظهر أمامنا مجدداً في رواية «لحن ماهور» هذه الحالة الروحية المترددة، التي لا تتمكن من العثور على مكانها وبالتالي لا تجد السكينة. يعبر السيد بهجت عن حالة الأزمة هذه بشكل بسيط وملفت: «بني بهجت، هل تعلم ما هو إفلاس حضارة ما؟ يفسد الإنسان ولا يبقى له أثر؛ الحضارة هي منظومة قيم معنوية تجعل المرء إنساناً.. لكل داء دواء، لكن إذا فسد الإنسان فلا علاج له».

عندما يفقد مجتمع ما إدراكه الحضاري تبقى منه عقول مشتتة وقلوب فقيرة. ويظل الناس، الذين يعتقدون بأنهم مسلمون من ناحية وغربيون من ناحية أخرى لكن لا يشعرون بالانتماء لا للحضارة الإسلامية ولا للغرب، عرضة

(40) أحمد حمدي طانبنار، «السكينة» (إسطنبول: منشورات Dergah، 2011)، ص. 270.

(41) أحمد حمدي طانبنار، «السكينة»، ص. 51.

لأزمات مستمرة تحت الضغط الشديد لهذه الحالة الروحية المترددة. تبحث الهويات الفاقدة للوحدة عن مركز أو ملاذ لها عبر أساليب لي العنق والطرق المصطنعة لكنها لا تجده. فقد ضاع النظام الذي ينشئه العقل السليم، وعالم الروح والمعنويات الذي يغذيه القلب السليم، والتصور الجمالي الذي يبنيه الذوق السليم. نغدو باحثين عن الحل دائماً لدى الآخرين في أماكن أخرى. يتحول الوصال مع حقيقتنا إلى حلم مستحيل التحقيق. ونصبح غير قادرين حتى على مناجاة أنفسنا. لقد فقدنا قصتنا. يواجه جمال وعبق وألوان وأصوات حضارتنا خطر التلاشي. تبدأ الأرواح المتآلفة بالتشتت في الفراغ. ينظر سعيد حليم باشا إلى هذا المشهد بأسى، ويقول: «السبب الوحيد لركودنا الأليم هو عدم معرفتنا حضارتنا، ودخولنا الحضارة الغربية بلا قيد أو شرط»[42].

البنية الديناميكية للوجود

فهم الوجود في الفكر الإسلامي ديناميكي وليس جامداً. يخلق الله الكون في كل لحظة. يدل مفهوم «الخلق الجديد» على البنية الديناميكية لعالم الخلق. تكون الموجودات المحتاجة والمرتبطة بـ«واجب الوجود» من الناحية الأنطولوجية فقيرة للخالق المطلق طوال فترة وجودها. على عكس ما يومئ إليه مذهبا أرسطو ونيوتن، الكون ليس ساعة والخالق ليس صانع ساعات. العلاقة الأنطولوجية بين الساعة والساعاتي الذي يصنعها ويضبطها، ضعيفة وزمانية وميكانيكية. لأن الساعاتي يصنع الساعة ثم يتركها وشأنها. تصبح الساعة آلية تعمل بمفردها. في حين أن العلاقة بين الخالق والمخلوق تكون وثيقة بشكل أكبر وديناميكية ومستمرة. في إطار هذه الضرورة الأنطولوجية يخلق الله الكون في كل لحظة. لا تخلّ عملية الخلق المتواصلة بوحدة الوجود واستمراريته؛ بل إنها على العكس تحافظ عليه. لأنه بموجب مبدأ حماية الأنواع تخضع الموجودات

(42) سعيد حليم باشا، «ركودنا الفكري»، من «فكر الوحدة الإسلامية في تركيا»، إعداد إسماعيل قره، الجزء الأول، ص. 154.

المفردة إلى التغير باستمرار لكن تبقى خصائص النوع محفوظة. تنمو الأشجار وتتغير وتموت بشكل مفرد، لكن نوع الشجر لا ينقرض. يتضمن التغير مبدأ الاستمرارية، والعكس صحيح: الاستمرارية ممكنة مع التغير. لأن الاستمرارية ليست حالة جمود أو ثبات مطلق. على العكس، لا يمكن إلا للموجودات المتغيرة باستمرار والتي تحافظ على استمراريتها من خلال التغير، أن تكون موجودة بالمعنى الحقيقي. لا يوجد فراغ في الخلق، لأن الخالق (الذي يخلق مجددا) الكون في كل لحظة خلق له مبدأي الوجود والاستمرار.

يستخدم ملا صدرا مفهوم «الحركة الجوهرية» من أجل شرح البنية الديناميكية للكون. بناء عليه فإن الحركة أو التغير هي مبدأ وجود كوني، وهي لا تطرأ على أعراض الموجودات فحسب، بل تصيب جواهرها أيضاً. التغير الذي نراه في الظاهر والأعراض هو نتيجة وانعكاس لتغير حاصل في الباطن والجوهر. الأعراض مرتبطة أنطولوجيا بالجوهر، ولا يمكن تصور أن الأعراض تمتلك عملية تغير بمعزل عن الجوهر. تتجسد عملية التغير الديناميكية في عالم الوجود وفق هذه القاعدة الأنطولوجية. تتغير المادة لكن المعنى يبقى ثابتاً. لأن الأصل هو المعنى وليس الصورة؛ والجوهر وليس الأعراض؛ والهوية الأصلية وليس الشكل المادي. تذهب الصورة ويبقى المعنى، الذي يحرر الإنسان. وعلاوة على ذلك فإن المعنى يغني الإنسان والمجتمع. المعنى هو ما يوجد قيم الحضارة والمدن والفن والجمال، وهو أيضاً ما يحمله الإنسان ويبذل الجهد في سبيله. الوجود والخلق نضران دائماً بالنسبة لمن يملكون قدرة الإدراك. العارف هو الشخص القادر على شم «رائحة الوجود». كما أن الوجود جديد ونضر في كل لحظة مع الخلق الجديد، فإن الشخص العارف والحكيم ينبغي أن يكون دائماً نضراً و«حاضراً» على صعيدي الوجود والإدراك. تتطلب البنية الديناميكية والمتعددة الأبعاد للوجود أن يكون إدراكنا ديناميكياً ومتعدد الأبعاد ونضراً على نفس المستوى. وإلا فإن الإنسان سيتخلف عن حقيقة الوجود، وهذا يعني زوال الإنسان وليس كماله.

هناك فارق رئيسي بين الحركة في جوهر الموجودات وبين التغير في أعراضها. يعبر التغير في الأعراض عن حالة عرضية وثانوية. يمكن أن يكون لون شجرة ما أصفر أو أخضر. ويمكن أن تكتسي الشجرة بلون مختلف في كل موسم. قد تتغير أوراق وغلاف كتاب ما وعدد صفحات وخصائصه الأخرى. لكن الجوهر الذي يجعل من الشجرة شجرة، ومن الكتاب كتاباً، يبقى ثابتاًفوق هذه التغيرات العرضية، وإلا لن يكون بإمكاننا الحديث عن شيء اسمه شجرة أو كتاب. لكن هل يعني هذا أن الجواهر ثابتة وجامدة ولا تتغير؟ ألا يذهب بنا مثل هذا الفهم للوجود إلى الأحادية والعطالة؟ لا. لأن الجواهر أيضاً تتغير، فهي في «حالة حركة» مستمرة. لكن حركتها تختلف عن حركة الأعراض. الحركة في الجوهر هي مسيرة نحو الكمال لموجود ما تمتد إلى غايته النهائية وسبب وجوده. غاية البرعم النهائية هي أن يصبح شجرة. إن الحركة والتغير في جوهر البرعم إذا دفعاه إلى أن يصبح شجرة فهذه هي حركة نحو الكمال. إذا مات البرعم أو تحول إلى شيء آخر قبل أن يصبح شجرة عندها تكون هذه حالة زوال. عندما يتغير الجوهر لا يبقى معنى للتغير الحاصل في الأعراض. فالموجود الذي لا يستطيع المحافظة على جوهره لا يمكنه الوجود من خلال الحفاظ على أعراضه. لا يمكن لوجود وفرد ومجتمع وثقافة وحضارة تفقد جوهرها أن تتلافى هذا الفقدان بتدابير عرضية. لذلك يتمتع الفهم الصحيح للجوهر وحمايته وتكميله بأهمية قصوى ليس على صعيد حياة الموجودات في عالم المادة فحسب، بل في معيشة الأفراد والمجتمع في الوقت ذاته. إذا كان جوهر ما سيصل الكمال وليس الزوال، فإنه لا يستطيع النجاح بذلك إلا عبر تحقيق سبب وجوده.

التغير الموصل للموجودات إلى كمالها ممكن فقط عندما ينبع من جوهرها. ومن هنا فقط يمكن إقامة علاقة صحيحة وسليمة بين التغير والاستمرارية. تحافظ الموجودات الساعية إلى الكمال على جواهرها المتغيرة. وبينما تكتسب مزايا جديدة مع مرور الزمن، تحافظ من جهة أخرى

على هويتها الأصلية. كما أن الوجود يُخلق في كل لحظة ويتوجه التاريخ بسرعة نحو نهاية حتمية فإن الثقافات والحضارات التي يبنيها الإنسان تتمتع ببنية ديناميكية ونضرة. عند النظر من هذه الزاوية نرى أن أعراض ومادة وشكل الحضارة الإسلامية يمكن أن تتغير لكن معناها وجوهرها يستمران. لا تزيل الأشكال الثقافية والحضارية الحاصلة في ظروف مختلفة الوحدة والانسجام الداخليين للحضارة الإسلامية. يؤكد تاريخ المجتمعات الإسلامية هذه الحقيقة: فالأشكال المختلفة للثقافة والفن التي ظهرت في العالم الإسلامي من شبه جزيرة العرب حتى آسيا الوسطى، ومن بلاد ما بين النهرين حتى إفريقيا والبلقان، مثلت المبادئ الأساسية للحضارة الإسلامية، وأتاحت في الوقت نفسه نشوء أشكال وألوان مختلفة، علاوة على أن زيادة عمق المعنى عززت قوة الرابط شيئاً فشيئاً بين الأشكال والصور المختلفة. عمق وتكامل هذا المعنى هو ما جعل من الآثار المعمارية المبنية في ظروف مكانية وزمانية مختلفة من الأندلس إلى سمرقند، عمارة إسلامية. يمكن للمعنى أن يتناقص ويتزايد مع مرور الزمن. كلما تناقض المعنى، الذي يبني ويحمي الهوية الحضارية تضعف العلاقة بين الصور. وكلما تعززت قوة المعنى تتمتع المؤسسات والرموز والأشكال الجمالية بانسجام على مستوى أرفع. ما يجمع جامع الزيتونة وجامع السليمية، وقصر الحمراء في غرناطة وتاج محل ليس الفوارق في الصور وإنما الوحدة في المعنى. لا يلغي التنوع بين الأشكال المعمارية وحدتها في المعنى.

الوجود والإنسان

تتوافق علاقة التكامل بين «العالم الكبير» (ماكروكوزموس) و«العالم الصغير» (ميكروكوزموس) مع فكرة كون عالم الوجود كلٌّ واحد. يقول الفارابي إن العالم «شخص واحد»، ويؤكد على هذه الناحية، مشيراً إلى وجود «تناسب» واضح بين القواعد التي يرتبط بها نظام العالم والمبادئ الواجب على المدينة

الفاضلة أن تتبعها[43]. الوحدة التي يبديها الوجود والنظام السياسي الذي تمثله المدينة الفاضلة هما من العناصر الأساسية لفكرة النظام الكوني. يدفع ملا صدرا فكر الفارابي هذا حول الكون خطوة أخرى إلى الأمام، ويقول: «دار الوجود واحدة، والعالم كله حيوان كبير»[44]. جميع الأجزاء في دار الوجود متصلة مع بعضها البعض. لا يتصل «أفق الإنسان» بـ«أفق الوجود» إلا عندما ندرك الوجود بهذا الشكل، وعندها ينتقل بين مراتب الوجود[45]. يرتبط عالم الوجود بأسره من أدنى مرتبة إلى أعلاها مع بعضه البعض بـ«رابطة واحدة». بهذا الشكل يشير صدرا إلى وحدة وترابط الوجود، ويقول موضحاً السبب في امتلاك الإنسان هذه المنزلة الرفيعة في دار الوجود وسجود الملائكة له:

> والحق أن دار الوجود واحدة، والعالم كله حيوان كبير، وأبعاضه متصلة بعضها ببعض. (..) الإنسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعة كما مر. وقد جمع فيه حقائق العالم الأعلى والأسفل وهو الذي أضاف إلى جمعية حقائق العالم حقائق الحق من أسمائه وصفاته التي بها صحت خلافته الكبرى في العالم الكبير بعد خلافته الصغرى في عالم الطبيعة. وبهذه المنزلة الرفيعة أعني جمعية الحقائق خضعت له الملائكة بالسجود بأمر الله تعالى[46].

علاقة التناسب والتقابل هذه بين الإنسان والعالم ناجمة عن كونهما مخلوقان على يد نفس الخالق. بفضل هذه العلاقة الجوهرية يمكن للإنسان أن يرى في نفسه نموذجاً أولياً صغيراً للعالم، وأن يشاهد صورته في العالم. يتساءل إخوان الصفا «لماذا قيل عن الإنسان العالم الصغير؟»، ويقولون إن

(43) أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، (بيروت: دار المشرق، 1991؛ الطبعة الثانية) ص. 65–66.

(44) صدرا، الأسفار، الجزء الخامس، ص. 342.

(45) صدرا، الأسفار، الجزء الخامس، ص. 348.

(46) صدرا، الأسفار، الجزء الخامس، ص. 350.

السبب الرئيسي لذلك هو أن الله تعالى، الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، أراد أن يظهر له صورته في نفسه وفي العالم. يعلم الله تعالى أن عمر الإنسان قصير وقدرة الإدراك عنده محدودة، فمنحه إمكانية العثور على حقيقة الوجود في داخله. لذلك يقول إخوان الصفا إن «بداية كل العلوم هي معرفة الإنسان نفسه»[47]. هكذا تظهر علاقة تمتد من العالم إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى العالم والموجودات الأخرى. وفي هذا السياق، يدفعنا تدبر الطبيعة إلى التفكر، الذي يسوقنا بدوره إلى تذكر قيام الله تعالى بالخلق. عندما يتدبر الإنسان في العالم فهو يتفكر بمبدأ علوي يتجاوز ويفوق نفسه والعالم في آن معاً، وليس الطبيعة المكونة من العناصر الأربعة فحسب.

تحمي هذه العلاقة الديناميكية القائمة بين الإنسان والعالم، أي العالم الصغير والعالم الكبير، الإنسان من العزلة والاغتراب الكونيين من جهة، وتخرج الكون وعالم الطبيعة من كونهما متاعاً سلبياً، جاعلة من الكون موجوداً مفعماً بالقيم في حالة تفاعل مستمرة مع الإنسان من جهة أخرى. لوجهة النظر هذه تبعات ملفتة على صعيد النظريات الأخلاقية والفلسفة السياسية. العلاقة التي أقامها الشيخ الدرقاوي، توفي عام 1823، بين نفس الإنسان والعالم، جديرة بالملاحظة:

> النفس أمر عظيم، فهي الكون بأسره إذ هي نسخة منه كل ما فيه فيها، وكل ما فيها فيه، فمن ملكها ملكه لا محالة، كما أن من ملكته ملكه لا محالة[48].

هذا التعدي بين الإنسان والعالم، والنفس والوجود هو واحدة من القضايا الرئيسية للتصور الحضاري الكلاسيكي، ويتيح قيام علاقة ديناميكية ومتبادلة

(47) رسائل إخوان الصفاء (بيروت: دار الصدر)، الجزء الثاني، ص. 462. استخدام إخوان الصفا عنوان (ص. 24) «السماء والعالم في إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق»، ضمن كتاب «الجسمانيات الطبيعيات» يؤكد العلاقة بين العالم والأخلاق، الذي أشرنا إليها هنا.

(48) الشيخ العربي الدرقاوي، مجموعة رسائل، ترجمة إبراهيم قالن، (إسطنبول: منشورات İnsan، 1996)، ص. 18.

بين الإنسان والطبيعة. يرى يونغ والدرقاوي الرأي نفسه: «أنشئت نفسنا بشكل متناسب مع طبيعة الكون، وكل شيء في العالم الكبير يجري بنفس الشكل في أنحاء النفس اللانهائية والذاتية»[49].

ليس الانسجام مع الوجود في هذا المعنى رومانسية طبيعية. تستند العلاقة بين الإنسان والعالم إلى ركائز أنطولوجية، وتدير دفة رحلة الإنسان على سطح الأرض.

قامت علاقة التكامل بين الإنسان والوجود في تراث الفكر الإسلامي، أيضاً بين الحياة والموت، وبين الدين والدنيا. نرى بكثرة في العهد الكلاسيكي للفكر الإسلامي «أدب الدين والدنيا، الذي أسهم فيه الكثير من المفكرين من المتكلمين حتى الصوفيين، وهذا الأدب هو من مظاهر هذه المقاربة الجديرة بالملاحظة. كما أن الإنسان والوجود، والتقنية والطبيعة، والفرد والمجتمع لا يشكلون ثنائيات متنازعة، فإن الدين والدنيا ليسا في علاقة تناقض. بحسب الجاحظ، المفكر المعتزل الشهير في القرن التاسع (توفي عام 868) فإن «الآداب» المتعلقة بالدين والدنيا هي مجموع الأشكال السلوكية في عالم الإنسان، وهي ترتكز إلى المبادئ في الصورة والمعنى على حد سواء:

> واعلم أنّ الآداب إنّما هي آلات تصلح أن تستعمل في الدّين وتستعمل في الدنيا، وإنّما وضعت الآداب على أصول الطباع. وإنّما أصول أمور التدبير في الدّين والدّنيا واحدة، فما فسدت فيه المعاملة في الدّين فسدت فيه المعاملة في الدنيا، وكلّ أمر لم يصحّ في معاملات الدّنيا لم يصح في الدّين. وإنّما الفرق بين الدين والدّنيا اختلاف الدارين من الدّنيا والآخرة فقط، والحكم هاهنا الحكم هناك، ولولا ذلك ما قامت مملكة، ولا ثبتت دولة، ولا استقامت سياسة. ولذلك قال الله عزّ وجل: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾، قال ابن

(49) كارل غوستاف يونغ، *Memories, Dreams, Reflections* (New York: Vintage Books, 1965)، ص. 335.

عباس في تفسيرها: «من كان ليس له من العقل ما يعرف به كيف دبّرت أمور الدنيا، فكذلك هو إذا انتقل إلى الدّين، فإنّما يتنقل بذلك العقل. فبقدر جهله بالدّنيا يكون جهله بالآخرة أكثر، لأنّ هذه شاهدة وتلك غيب، فإذا جهل ما شاهد فهو بما غاب عنه أجهل»[50].

من غير الممكن إقامة علاقة صحيحة بين مراتب الوجود المختلفة وأصناف العلم دون الحكمة والبصيرة. وعلاوة على ذلك فإن الفكرِ الشمولي وفكرة الوحدة يتيحان لنا إمكانية إقامة علاقة سليمة ومتوازنة بين الدين والدنيا، والدنيا والآخرة، والحياة والموت. تندرج القاعدة نفسها على كافة المجالات بدءًا من علم السياسة إلى تخطيط المدن وحتى إدارة الاقتصاد والتعليم.

تتقدم الحكمة على الحكم في هذا الإطار. تكشف الحكمة عن معنى وسبب الحكم. فإطلاق الأحكام دون امتلاك الحكمة لا يوصلنا إلى العلم الصحيح، ولا إلى السكينة المعنوية. لا يمكن لإطلاق الأحكام جزافاً دون معرفة حكمة وسبب شيء ما، أن يكون طريق أصدقاء الحقيقة.

يخلص بنا ما قمنا به من تحليلات حتى هاهنا إلى النتيجة التالية: لا يمكننا الوصول إلى مفهوم معرفة صحيحة وموثوقة دون امتلاك تصورِ صحيح للوجود. ومن أجل المعرفة يتوجب أولا أن نستوعب معنى «الوجود». وبطبيعة الحال؛ نصل إلى هذا الاستيعاب عن طريق العلم والإدراك. لذلك يتوجب علينا العودة إلى البنية المحيطة والمتكاملة للوجود في كل الحالات من أجل اختبار صحة نظامنا المعرفي، وإلا سنكون مرغمين على وجهة نظر لا تصيب حقيقة الوجود، وترتكز إلى أنانية وغرائز الإنسان، وترى الكون متاعاً. يقيم الوجود الرابط الوثيق بين الإنسان والمعرفة، ويشكل المبدأ الرئيسي ليكون المرء متحضراً ولإنشاء الحضارة. لذلك يتوجب علينا النظرعن كثب إلى مفهوم المعرفة المتطور في الفكر الإسلامي، بعد مسألة الوجود.

(50) الجاحظ، المعاش والمعاد، رسائل الجاحظ السياسية، تحقيق علي بوملحم (بيروت: دار مكتبة الهلال، 2004)، ص. 70.

8

الحضارة الإسلامية والتصور المعرفي

أوجدت النظرة العالمية وتصور الوجود، اللذان يشكلان ركيزة الحضارة الإسلامية، نموذجاً معرفياً جديداً. تدخل كلمات ومفاهيم من قبيل المعلومة والإدراك والوعي والحكمة والمعرفة والحقيقة واليقين والصدق والدليل والبرهان في مجال الدلالة اللفظية لمفهوم العلم. وتكشف هذه المفاهيم العلاقة الأفقية والعمودية للنموذج المعرفي هذا مع الوجود والإنسان. عملية المعرفة تعني إظهار الحقيقة وإماطة اللثام (كشف المحجوب) من جهة، كما تعبر عن عملية إنشاء علاقة بين المفاهيم والأشياء من جهة أخرى. لا يمكننا تحليل عملية المعرفة بالمعنى الكامل دون أن نضع في الاعتبار ناحيتي «الكشف» و«الإنشاء» على حد سواء. بينما ركّز تراث الفكر الإسلامي على الأبعاد الوجودية والفردية للمعرفة، وضع نصب عينيه دائماً الناحيتين المذكورتين، وأنشأ نموذجاً معرفياً شاملاً. يقف الوحي والنبوة في مقدمة ومركز هذه العملية.

ترد كلمة «العلم» ومشتقاتها، التي تعني فهم حقيقة الأشياء بالمعنى العام، في 750 موضعاً في القرآن الكريم. يشتمل العلم على مجال شاسع جداً يمتد من الوحي إلى أسماء وصفات الله وخصائص الموجودات وحوادث الطبيعة وقصص الأنبياء حتى إدراك الذات لدى الإنسان. تم تناول العلم بشكل مفصل والثناء عليه في القرآن والأحاديث النبوية. تسأل الآية الكريمة ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ (الزمر، 39/ 9)، ويوصي القرآن الناس بالدعاء ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه، 20/ 114). يتضمن امتلاك العلم

في سياق معرفة الحقيقة العمل وفق ما يقتضيه هذا العلم في الوقت نفسه. لا يمكن الوصول إلى المعرفة الحقيقية إلا عن طريق الحكمة والإدراك والأخلاق والفضيلة. هناك علماء حقيقيون في تاريخ الفكر الإسلامي قالوا إن المعرفة ليست عملية عقلية مجردة وإنها تؤثر وتغير الإنسان بالمعنى الوجودي، وهؤلاء العلماء يعتبرون في الوقت نفسه أناساً من أهل الحكمة والفضيلة. لا شك في أنه ليس من قبيل الصدفة استخدام تعبير «الجاهلية» في القرآن (آل عمران، 3/ 154) كنقيض للعلم، من أجل تصوير مرحلة ما قبل الإسلام. لأن «الجاهلية» تنم عن عقلية وطراز تفكير ومعيشة خالية من الإيمان والأخلاق والعدل، أكثر منها شح في المعرفة. هدف القرآن بوصفه سبيل الرشاد هو تخليص الإنسان من حالة الجاهلية وإيصاله إلى الإيمان والعلم والحكمة والفضيلة.

يحظى العلم بمساحة واسعة في الأحاديث النبوية أيضاً. فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم إن طلب العلم أرفع من النوافل، وأثنى على تعلم العلم وتعليمه، ولفت إلى أن تناقص العلماء ستكون له تبعات وخيمة على الأمة، وذكر أن العلماء هم ورثة الأنبياء، وأوصى بضرورة طلب العلم حتى لو كان في ديار بعيدة كالصين، وقال إن «العلم ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها». وشبه نبينا عليه الصلاة والسلام العلماء المؤمنين الفاضلين في الأرض بالنجوم يُهتدى بها في ظلمات البر والبحر[1].

أقام تراث الفكر الإسلامي، الذي يرتكز إلى هذه المبادئ الدينية علاقة وثيقة بين العلم والإيمان والأخلاق والخلاص المعنوي، وأنشأ حضارة المعرفة الإسلامية على أساس هذا التصور العلمي. فسر علماء المسلمين الأمر الإلهي «اقرأ»، وهو أول الوحي، بمعنى قراءة الوحي المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم من جهة، وفهم «الآيات» إشارات الوجود في العالم الذي خلقه الله. واعتبروا العلم بذاته كنزاً ثمينا وأنشأوا مؤسسات تدعم ثقافة التعلم. لا بد أن تغير العقلية هذا هو السبب الرئيسي الكامن وراء تخلي العرب

(1) إلهان كوتلو أر، «العلم»، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، الجزء 22، ص. 110-141.

خلال فترة قصيرة عن الثقافة الشفهية التقليدية وانتقالهم إلى الثقاف المكتوبة الدائمة والمستمرة. وبطبيعة الحال، لم يكن من قبيل الصدفة بناء أكبر وأفضل المكتبات في العالم بدءًا من القرن الثامن في الحواضر الإسلامية. استمرت الثقافة الشفهية في المجتمعات المسلمة المختلفة تراثاً ومصدراً علمياً متوارثاً جيلا بعد جيل، لكن الثقافة المكتوبة أصبحت المجرى الرئيسي الناقل للحضارة الإسلامية.

بينما امتدت حدود العالم الإسلامي تاريخياً إلى ما وراء شبه الجزيرة العربية، أخذ المسلمون يتوارثون تقاليد ثقافية معينة من تلك الفترة[2]. أُتيحت لهم فرصة التعرف على التراث الإغريقي- الروماني عن طريق الإمبراطورية البيزنطية، وعلى الثقافة الفارسية عن طريق الدولة الساسانية. تبع ذلك مناطق ما بين النهرين والهند وإفريقيا وآسيا الوسطى والصين، وأخيراً مالاوي وإندونيسيا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر[3]. بدأ نشوء الثقافات المختلفة في العالم الإسلامي بالتوازي مع ظهور عدد كبير من المذاهب في الحقوق والكلام والفلسفة والطرق الصوفية، وتشكلت معه خريطة تنوع ثقافي كبير في

---

(2) تم اختصار ونقل هذا الجزء هنا، لمناسبة الموضوع، من كتابنا: إبراهيم قالن، المخيلة الاجتماعية لتركيا (إسطنبول: منشورات Küre، 2013) ص. 2019-227.

(3) تشكل الأديان الكبيرة والصغيرة التي صادفتها المجتمعات الإسلامية على مر التاريخ، قائمة طويلة: الأعراف الدينية للعرب قبل الإسلام (الجاهلية)، الديانة المزدية في بلاد ما بين النهرين وفارس، النسطوريون المنتمون إلى كنائس مختلفة في بلاد ما بين النهرين وفارس، المونوفيزية في سوريا ومصر وأرمينيا، الملكيتيون الأرثوذوكس في سوريا واللاتينيون الأرثوذوكس في شمال إفريقيا، اليهود في مناطق مختلفة، السامريون في فلسطين، المانويون في جنوب بلاد ما بين النهرين، الحرانيون في شمال بلاد ما بين النهرين، المانويون في بلاد ما بين النهرين ومصر، البوذيون والهندوس في الهند، أديان القبائل في إفريقيا، القبائل التركية قبل الإسلام، البوذية في السند والبنجاب، الهندوس في البنجاب. انظر جي. واردنبورغ، «World Religions as seen in the Light of Islam,» *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. A. T. Welch ve P. Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979)، ص. 248-249. انظر أيضاً جي. واردنبورغ، *Muslims and Others: Relations in Context* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2003).

دار الإسلام[4]. وفي هذه البيئة الجديدة أنشأ الأفراد المنتمون إلى أصول إثنية ودينية مختلفة في المناطق الإسلامية حضارة عالمية في مجالات مختلفة كالعلم والفكر والفن والتجارة والعمارة. ظهر في هذه الفترة تعايش ثقافي وديني استمد وجوده من السلوك الاستيعابي للمجتمعات المسلمة إزاء الثقافات والأعراف الأخرى، وأتاح تشكيل تراكم ثقافي وحضاري تعددي. لذلك عمل القادة والعلماء المسلمون على نقل عبارة «العلم والفضيلة أعلى من السيف والقوة» المنقوشة على مدخل مدينة جنديسابور، كنموذج إلى المدن الأخرى[5].

لعب تقبل كونية الحقيقة كمبدأ رئيسي وموجه، دوراً محورياً في تشكل تراكم حضاري تعددي. في هذا السياق، يقول يعقوب بن اسحق الكندي (توفي عام 873)، الذي يعد أول فيلسوف بالمعنى الرسمي في التاريخ الإسلامي، بأسلوب جذاب:

> ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية؟ فإنهم، وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته، ولا سيما إذ هو بيّن عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق –بما يستأهل الحق– أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم؛ بل كل واحد منهم، إما لم ينل منه شيئاً، وإما نال منه شيئاً يسيراً، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق. فإذا جُمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم، اجتمع

(4) تحتوي الأقاليم الثقافية الستة في العالم الإسلامي، العربي والفارسي والتركي والهندي والمالاوي-الإندونيسي والإفريقي، على نطاقات ثقافية. عبارة الإسلام كهوية دينية وثقافية في هذه الأقاليم ذات طبيعة أكثر تباينا وتعقيداً من العالم المسيحي والهندوسي والصيني. للاطلاع على مناقشة في هذا الخصوص انظر س. ح. نصر، *The Heart of Islam* (San Francisco: Harper Collins, 2003). ص. 87-100.

(5) محفوظ سويلامان، جنديسابور مدينة العلم المفقودة (أنقرة، منشورات Araştırma، 2003)، ص. 75.

من ذلك شيء له قدر جليل[6].

يصنف صاعد بن أحمد الأندلسي (توفي عام 1070) الأمم بحسب إسهاماتها في المعرفة والعلم، وليس وفق أصولها الإثنية أو قوتها الاقتصادية، ويسير على خطى الكندي مقدماً تحليلاً مشابهاً:

> ووجدنا هذه الأمم على كثرة فرعهم وتخالف مذاهبهم طبقتين، فطبقة عُنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلم وصدرت عنها فنون المعارف. وطبقة لم تُعن بالعلم عناية تستحق بها اسمه أو تعد من أهله[7].

كان الاعتقاد بأن الحقيقة تتجاوز عرضية الحوادث التاريخية رأياً مشتركاً لدى الطبقات المتعلمة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. يظهر كل شيء على الصعيد البشري ضمن ظروف الزمان والمكان. لكن لا يمكننا اختزال الحقيقة بهذه الظروف. ففيها ناحية تتجاوز الحوادث التاريخية. عند النظر إلى القائمة الطويلة للعلماء الذين اهتموا بالتاريخ الثقافي ما قبل الإسلام وما بعده نرى أنه من هذا المنطلق عملت شخصيات من أمثال أبو عثمان عمرو الجاحظ (توفي عام 869)، وأبو الحسن العامري (توفي عام 992) وأبو سليمان السجستاني (توفي عام 1000)، ومحمد بن اسحق النديم (توفي عام 1047)، وصاعد بن أحمد الأندلسي (توفي عام 1070)، وابن القفطي (توفي عام 1248)، وابن أبي أصيبعة (توفي عام 1270)، ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني مؤلف كتاب الملل والنحل (توفي عام 1153)، وأحمد بن علي الخطيب البغدادي (توفي عام 1072)، وابن حزم الظاهري (توفي عام 1064)[8]. سعى العلماء المسلمون وراء 8 معارف كونية، واستخرجوا السجل التاريخي للفكر، ولم يكن هدفهم إعداد

(6) يعقوب بن اسحق الكندي، «الرسائل»، ترجمة محمود قايا، نصوص فلسفية من الفلاسفة المسلمين (إسطنبول: منشورات Klasik، 2003)، ص. 8-9.

(7) صاعد بن أحمد الأندلسي، Science in the Medieval World: «Book of the Categories of Nations» (طبقات الأمم)، ترجمة س. أ. سالم وأ. كومار (Austin: The University of Texas Press, 1991)، ص. 6.

(8) فرانز روزنثال، The Classical Heritage in Islam (London: Routledge, 1975)، 25-51

تسلسل تاريخي أو وضع قائمة للمدارس الفكرية. كانت الغاية الحقيقية السعي لفهم عملية التفكير لدى بني الإنسان. كسائر الفروع العلمية الأخرى، كان ذلك مظهراً للنموذج المعرفي الخاص بالحضارة الإسلامية، وأصبح علماً مستقلا تحت عنوان «الملل والنحل».

وفي نموذج آخر، يتطرق العامري في كتاب الأمد على الأبد إلى تاريخ الفكر ومسائله الرئيسية، ويبحث في مصدر الحكمة النبوية، كما يتناول المفكرين الإغريق من إمبيدوكليس حتى أرسطو على أنهم مسافرون في رحلة البحث عن حقيقة واحدة. هناك غاية وحيدة لرحلة التفكير الشاقة والجهد التأويلي، وهي امتلاك معلومة صحيحة عبر استخدام العقل، حول المبدأ والمعاد، أي بدء الوجود ونهايته: «ثم علمت أن معرفة الإنسان بحاله بعد موته وعقيب مفارقة روحه لجسده إلى أن يحشر في القيامة ويبعث في النشأة الأخرى، يعد مما لا يعذر العاقل في جهله، ويستحب أن يوقف على كنهه»[9].

يمتاز كتاب الأمير المصري أبو الوفا المبشر بن فاتك (توفي عام 1087؟)، «مختار الحكم ومحاسن الكلم» بمكانة خاصة في هذا السياق. جمع ابن فاتك الأقوال المأثورة المروية عن النبي شيث وهيرمس وساب وأسكليبوس وهوميروس وسولون وزينون الإيلي، وأبقراط وفيثاغورس وديوجين وسقراط وأفلاطون وأرسطو والإسكندر وبطليموس ولقمان الحكيم ومدارغيس وباسيليوس وغريغوريوس وغالين، ولفت انتباه الأوروبيين أيضاً فتُرجم كتابه هذا إلى اللاتينية ولغات أخرى. أول كتاب طبعه ويليام كاكستون، عام 1477، بعنوان «*The Dicts and Sayings of the Philosophers*» هو كتاب ابن فاتك المذكور آنفا[10]. يتمتع مسوغ المؤلف

(9) أبو الحسن العامري، كتاب الأمد على الأبد، ترجمة يعقوب قره (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات اليدوية التركية، 2013)، ص. 6.

(10) نشر النص العربي لمختار الحكم من قبل أ. بدوي، (بيروت: Beyrut: The ArabInstitute for Research and Publishing، 1980؛ الطبعة الثانية)، وترجمه إلى الإنجليزية كورت إف. بوهلر (London: Oxford University Press, 1941).

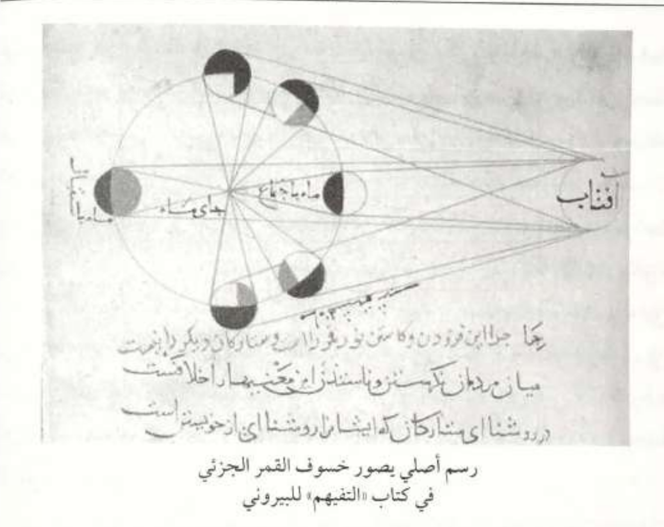
في جمع الأقوال المأثورة عن رجال العلم والفكر، بالأهمية على صعيد توضيح تصور العلم السائد في الحضارة الإسلامية. يمزج الأمير ابن فاتك في حياته العلم والفكر بشؤون الدولة، ويقول في مقدمة كتابه، بعد حمد الله تعالى والصلاة والسلام على نبيه:

> وكنت قد قرأت كتباً فيها أشياء من آداب الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين. فرأيت فيها وصايا أعجبتني، ومواعظ التاطت بقلبي، وآداباً استحسنتها نفسي، يكثر انتفاع المتدبر لها، وتعظم فائدة العامل بها. في جذب إلى فعل الخير، وتنبيه على حسن السياسة، وترغيب في التزود إلى الآخرة. فحداني ذلك على أن جمعت في كتابي هذا ما رأيته نافعا: من موعظة لهم حسنة، ووصية بالغة، ونادرة عجيبة، مما فيه رياضة لنفس القارئ له، وتهذيب لأخلاقه، وتحريض له
>
> على الأفعال المرضية والسجايا الحميدة، وتزهيد في الدنيا الفانية، وتسلية عن المصائب العارضة، وترغيب فيما عند الله.
>
> (..)

فتخيرت من أقاويل هؤلاء الحكماء ما رأيته نافعاً في عاجل أو آجل. واعتمدت في ذلك على انتخاب كلام الإلهيين منهم، الموحدين من جملتهم. إذ كانت أقاويلهم شافية ومقاصدهم صحيحة. وأتبعتهم باللاحقين بهم في الحكمة المشهورين بالأفعال الحسنة. ولم يمنعني اختلاف مذاهبهم وتباين طرقهم وتقادم عهدهم من أن أستمع أقاويلهم وأتبع أحسنها، كما قال تعالى: «فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله، وأولئك هم أولو الألباب (الزمر، 39/ 17-18)»[11].

---

(11) مبشر بن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الكلم، ترجمة عثمان غومان (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات اليدوية التركية، 2013)، ص. 28.



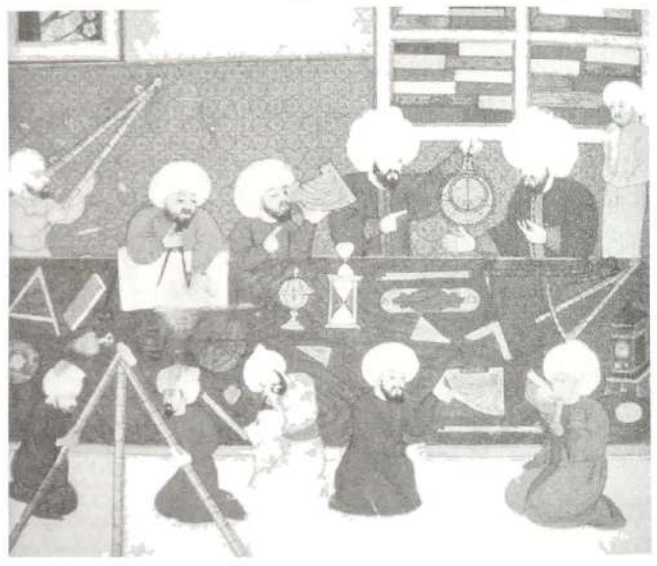
رسم أصلي يصور خسوف القمر الجزئي
في كتاب «التفيهم» للبيروني

ترتكز استمرارية بحث الإنسان عن الحقيقة إلى حقيقة عريقة وشخصية بنفس القدر: بحث العلماء والمفكرين والمؤرخين هذا عن المعرفة هو جزء من عرف أكبر يشمل كل طلبة العلم الساعين وراء المعرفة. والعرف هو واحد من معايير اختبار قيمة الأفكار واستمراريتها. عندما سئل حسن بن سهل عن سبب ذكره المستمر لأفكار أناس عاشوا قبله، أجاب قائلاً: «لأنها (تلك الأفكار) وصلتنا، ولو أنها كانت عديمة القيمة لما وصلتنا أبداً ولما كسبت قبولا (كونيا)»[12].

في هذا الإطار أيضاً حظي مفهوم الحكمة الخالدة بالتقدير بفضل استمرارية تصور الحقيقة نفسه، وكان موضوع الكثير من الدراسات. يطرح مؤسس المذهب الإشراقي، شهاب الدين السهروردي (توفي عام 1191)، نظرية هامة حول ثبات بعض الأسئلة الفلسفية والأجوبة عنها:

(12) نقله أبو سليمان السجستاني، منتخب صوان الحكمة، تحقيق دي. إم. دانلوب (The Hague: Mouton Publishers, 1979)، ص. 3.

ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لا غير [بين فلاسفة فارس واليونان قبل الإسلام]، بل العالم ما خلا قط من الحكمة وعن شخص قائم بها عند الحجج والبينات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا تكون ما دامت السماوات والأرض[13].



يظهر تقي الدين برفقة فلكيين آخرين وهم يستعملون آلات فلكية في لوحة تصور مرصد إسطنبول، وترد في كتاب شهانشاه نامه

بناء على ذلك فإن نظام الخلق والعناية الإلهية لا يسمحان بأن تكون الأرض خالية من الأشخاص الحكماء والفاضلين الذين شهدوا الحقيقة. هناك علاقة وثيقة بين نظام الوجود المبني على الحقيقة والميزان وبين الناس الذين يحرسون

(13) شهاب الدين السهروردي، *The Philosophy of Illumination (Hikmat al–Ishraq)*, ed. John Walbridge ve Hossein Ziai (Utah: Brigham Young University Press, 1999)، ص. 2.

الحق والخير والجمال. لأن الأول يمثل منظومة قواعد كونية، بينما يعبر الثاني عن الفاعل الذي يجعل من القواعد أعمالاً ملموسة. فإذا نقص أحدهما يبدأ النظام القائم في العالم بالانهيار.

المعرفة، الحكمة وأشكال التعددية في العالم

عندما ننتقل إلى ما وراء عالم المفاهيم نرى أن التعددية الثقافية شملت كافة المكونات التي عاشت في المجتمعات الإسلامية. تجربة التعايش (*Convivencia*) في الأندلس، التي تشاطرها اليهود والمسيحيون والمسلمون، هي واحدة من النماذج الجديرة بالملاحظة لفكرة التعددية الثقافية الإسلامية[14]. بينما تعرض اليهود الأوروبيون لظلم شديد في العصور الوسطى، نشأ تراث ثقافي يهودي هام تحت حكم المسلمين. كان هناك شخصيات بارزة في الفكر اليهودي خلال العصور الوسطى من أمثال سعديا غاون الفيومي (توفي عام 942)، وسليمان بن جابر (توفي عام 1058 أو 1070)، وجودة حلوي (توفي عام 1141)، وموسى بن ميمون (توفي عام 1204)، وسعد بن منصور بن كمونة (توفي عام 1284)، وباهيا بن باكودة (توفي في القرن الثاني عشر)، وجرسونيد (ليفي بن جرشوم– توفي عام 1344). نتيجة لذلك نشأ تفاعل غير مسبوق بين المدرستين الفكريتين اليهودية والإسلامية في العصور الوسطى[15].

---

(14) للاطلاع على التاريخ السياسي والثقافي للأندلس انظر: – لطفي شيبان، الأندلس (إسطنبول: منشورات Albaraka، 2014)؛ – أنور شجني، *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974)– سلمى خضرة جيوسي ومارين مانويلا *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden: E. J. Brill, 1992) – للاطلاع على مفهوم التعايش (*convivencia*) والإسهام اليهودي في حضارة الأندلس انظر في. بي. مان وتي. إف. غليك وجي. دي. دودز Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain (New York: The Jewish Museum, 1992)

(15) آرثر هايمان، «Jewish Philosophy in the Islamic World,» *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr ve O. Leaman (London: Routledge, 1996)، الجزء الأول، ص. 677–695 وبول بي. فنتون، «Judaism and Sufism»، المصدر المذكور آنفاً، ص. 755–768.

عندما ننظر إلى شبه الجزيرة الهندية أيضاً نرى حدوث اندماج ثقافي هام بين الثقافتين الهندوسية والإسلامية. نشأت ثقافة تعايش جديرة بالملاحظة في المجالات الاجتماعية والفلسفية والفنية بين هذين التراثين بدءًا من ترجمة مؤلفات علم الفلك الهندية في عهد مبكر من القرن الثامن إلى اللغة العربية حتى كتاب أبو ريحان البيروني (توفي عام 1047) عن الهند وجهود الأمير خسرو (توفي عام 1325) في إضفاء هوية إسلامية خاصة على شبه الجزيرة الهندية.

الأمير التيموري دارا شكوه بن شاه جهان هو من أهم الشخصيات التي يمكن أن تصور هذا التفاعل. ألف دارا شكوه وترجم كتابين هامين يبحثان في الهندوسية من وجهة نظر إسلامية. ترجم كتاب «*Bhagavat Gita*» وخمسين جزءًا من كتاب «*Upanişadlar*» إلى اللغة الفارسية تحت عنوان «السر الأكبر»، وفسره وفق مذهب ادفايتا فيدانتا ونظرية «اللاثنائية» لشانكاراتشاريا[16]. وفي معرض توضيحه مسوغ الترجمة، يقول دارا شكوه: «اقرأ العهدين القديم والجديد وزبور داود والنصوص المقدسة الأخرى. لكن ما تجده فيها حول التوحيد مقتضب ومختصر». بعد ذلك ينتقل إلى «*Upanişadlar*»، ويقول: «ما من شك في أن هذا أول كتاب سماوي، ومصدر محيط التوحيد، ومنسجم مع القرآن، أو على الأصح هو توضيح له»[17]. كتب دارا شكوه رسالة اسمها مجمع البحرين، أشار فيها إلى الآية 60 من سورة الكهف، وتحدث عن تفسير توحيدي للهندوسية. يعرف كتابه بأنه «مجموع الحقائق والحكم لمجموعتين تعرفان الحقيقة» في إشارة إلى المسلمين والهندوس[18]. وعلاوة على دارا شكوه ينبغي ذكر مير أبو القاسم

(16) عزيز أحمد، *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford: Oxford University Press, 1964) ص. 191–196؛ آن ماري شيميل *Islam in the Indian Subcontinent* (Leiden: E. J. Brill, 1980)، ص. 99–100.

(17) منقول من مقدمة «السر الأكبر» إلى *Majma–ul–Bahrain or the Mingling of the Two Oceans by Prince Muhammad Dârâ Shikûh*'da nakledilmiştir; ed. M. Mahfuz–ul–Haq (Calcutta: The Asiatic Society, 1929)، ص. 13.

(18) مجمع البحرين، ص. 38.

الفندرسكي (توفي حوالي 1640/ 1). يروى أنه التقى متصوفين هندوس خلال رحلاته إلى الهند، وترجم إلى الفارسية كتاب «*Yoga Vasiştha*» مع شرحه[19].

مصدر هذه التعددية الثقافية وتجربة التعايش، اللتين نراهما في التاريخ الإسلامي، هو المنظور التاريخي الإنساني الكبير، الذي وضعه القرآن الكريم. فالعمل من أجل «الخير المشترك» هو سبب وجود المجتمعات المختلفة بحسب القرآن: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ..﴾ (المائدة، 5/ 48؛ وهود، 11/ 118). يمكن قراءة الاشتقاق الغني لكلمة «الخيرات»، واستخدامها بصيغة الجمع، على أنهما تعبير عن وجهة النظر الكونية للإسلام. في آية أخرى، يتم تصوير الخير مرتبطاً هذه المرة بمفهوم التعارف وعمل الخير «العرف»: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات، 49/ 13). ليس من قبيل الصدفة أن يكون فعل «تعارفوا» من نفس الجذر الاشتقاقي لكلمتي المعروف والمعرفة، فهو ملائم وفي محله. اعتُبر تعارف الشعوب والقبائل والأمم، التي تستبق الخيرات، وتنميتها الخير من تجليات حكم الله بحق الإنسان.

ينظر إلهان كوتلو أر إلى التراث الفلسفي في الإسلام من هذه الزاوية الواسعة، ويقول إن الفلاسفة المسلمين وضعوا نموذجاً فلسفياً معيناً، مبنياً على مفهومين أولهما الحكمة، وثانيهما العلم[20]. يعني العلم المعرفة الصحيحة بأوسع معانيها، فيما تدل الحكمة على «الصواب في القول والعمل ووضع كل شيء في موضعه»، ويشكل الاثنان الركيزتين الأساسيتين لتراث الفكر الإسلامي. اكتسب العلم والحكمة معناهما في ظل الوحي والحكمة النبوية، ونجدهما إزاءنا

(19) فتح الله مجتبائي، *Hindu Muslim Cultural Relations* (New Delhi: National Book Bureau, 1978)، ص. 82؛ إدوارد جي. براون، *A Literary History of Persia*، الجزء 4، ص. 257–258.

(20) إلهان كوتلو أر، التصور الفلسفي في العصر الكلاسيكي الإسلامي (إسطنبول: منشورات Iz، 2001)، ص. 15 وما بعدها.

كمسعى لتعريف نظام الوجود المخلوق من جهة، ومكان الإنسان في دائرة الوجود من جهة أخرى. أولت المصادر الرئيسية في الإسلام للعلم والحكمة أهمية تشكل ركائز تصور الكون والمعرفة الصحيحة، وتتيح الإمكانية لإنشاء حضارة معرفية عظيمة. تغلغل فكر العلم والحكمة في كافة مناحي الحياة من الفقه إلى الكلام والتفسير والفلسفة والتصوف والفلك والجغرافيا والتاريخ والأخلاق وحتى السياسة، وأصبح واحدة من الخصائص الرئيسية للحضارة الإسلامية. وفي هذا السياق، اكتسبت الحضارة الإسلامية هوية معرفية. أضاء العلم والحكمة بنور الوحي والنبوة، وأصبحا بمثابة دليلين لنا كي نستوعب معنى الوجود، ونحقق أنفسنا كذوات تمتلك العقل والإرادة، ونعيش حياة مبنية على الإيمان والفضيلة.

استناداً إلى هذه القاعدة العامة، انطلق الكثير من المفكرين في تاريخ الفكر الإسلامي في طريق العلم، فتعلموا ودرسوا، وشاركوا في المناظرات، وألقوا الدروس، وعلموا الطلبة، وخلفوا مؤلفات هامة للأجيال القادمة. أكد العلماء المسلمون على ضرورة استناد المعلومة والعلم الصحيحين إلى ركيزة متينة ومقياس صحيح، ويتمتع حجة الإسلام الإمام الغزالي بمكانة خاصة بينهم. قام الغزالي بتحليلات تركت آثاراً عميقة حول النواحي المختلفة للمعلومة العقلية والمعرفية والدينية في مؤلفات نذكر منها إحياء علوم الدين والمصطفى والاقتصاد في الاعتقاد ومشكاة الأنوار وتهافت الفلاسفة، ووضع أسس نموذج علمي جديد.

من بين هذه المؤلفات كتاب معيار العلم حول علم المنطق، ويتحدث الغزالي فيه عن مدى أهمية المعرفة العقلية والنظرية من أجل صحة الفكر الديني من جهة، وكي يفكر الإنسان ويعيش بطريقة صحيحة من جهة أخرى. رغم معارضته الشديدة لابن سينا في الميتافيزيقيا، إلا أن الغزالي يعود إليه عندما يتعلق الأمر بعلم المنطق الذي يضع القواعد الصحيحة للتفكير، ويثني بطريقة لا مثيل لها على العلم المذكور. بل إنه يقول إن من غير الممكن بلوغ المعلومة

الصحيحة في أي قضية عقلية أو فقهية من دون هذا العلم. يقول الغزالي «فإن العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة»، ويضيف أن «النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط». العقل هو مصدر ووسيلة العلم الصحيح في مواجهة الحس والوهم، اللذين يخدعان الإنسان في القضايا الدينية والعقلية والفلسفية على حد سواء. أما العلوم العقلية الصحيحة المستندة إلى ركائز متينة فهي توصل الإنسان إلى الصواب وتتيح له إمكانية عيش حياة فاضلة. يؤكد الغزالي على الناحية التالية:

> والله تعالى هوالمشكور على ما وهب من العقل الهادي من الضلالة، المنجي عن ظلمات الجهالة، المخلص بضياء البرهان، عن ظلمات وساوس الشيطان. فإن أردت مزيد إستظهار في الإحاطة بخيانة هذين الحاكمين، فدونك وإستقراء ما ورد في الشرع من نسبة هذه التمويهات إلى الشيطان وتسميتها وسواسا وإحالتها عليه، وتسمية ضياء العقل هداية ونوراً ونسبته إلى الله تعالى وملائكته في قوله ﴿الله نُورُ السَمَوَاتِ وَالأرض﴾...»[21].

العلم في نهاية المطاف بمثابة واقع ميتافيزيقي سواء أكان يدرس الظواهر الطبيعية أو النظام الكوني أو النفس الإنسانية أو المفاهيم المجردة أو الاستدلالات المنطقية. كما تطرقنا سابقاً بشكل مختصر، فإن مذهب أرسطو يعتبر أن معرفة شيء ما هي معرفة سببه. أعاد المفكرون المسلمون تعريف هذا المبدأ الأساسي في سياق ميتافيزيقيا التوحيد، وقالوا إنه لا يمكننا معرفة أي شيء صغيراً كان أم كبيراً إلا بمعرفة «السبب الأول» أي تصرف الله تعالى بشأن عالم الخلق. دون معرفة «السبب الأول» أي الخالق، لا يمكن معرفة حكمة الأسباب الأخرى

---

(21) أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ترجمة علي دوروصوي وحسن هاجاك، (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات اليدوية التركية، 2013)، ص. 36.

الواردة تسلسلاً. بما أن هناك سبب لكل نتيجة في دائرة الوجود، فإن كل شيء يعود في نهاية المطاف إلى «السبب الأول». وهكذا يصبح كل عمل معرفي جزءاً من إدراك ميتافيزيقيا الخلق في الوقت نفسه. ليست المعرفة تصنيف وتحليل خصائص الموجودات فحسب، بل هي في الوقت ذاته امتلاك الصفات المعرفية والأخلاقية القادرة على إيصال الإنسان إلى الكمال.

تتيح ميتافيزيقيا الأسباب القيام بعمل معرفي ذو اتجاهين في الوقت نفسه. كما أن معرفة الله انطلاقاً من عالم الأسباب هي طريق معقول ومشروع، فإن معرفة عالم الوجود عن طريق خالقه الله تعالى هي طريق معقول ومشروع أيضاً. يأخذنا الطريق الأول المعروف باسم «اللاهوت الطبيعي» من النتيجة إلى السبب، ويدعونا إلى رحلة معرفية تتجه من الأسباب إلى السبب الأول. يدلنا النظام في الكون على وجود خالق. بحسب هذا الاستدلال العقلي المعروف باسم «دليل النظام» لم يظهر أي شيء بالصدفة. هناك «تقدير» و«توافق» في الطبيعة، وليس تصادف. كما أن وجود الساعة يفرض وجود الساعاتي، فإن وجود ونظام العالم يفرض وجود خالق. هكذا يصبح عالم الوجود المادي أداة معرفية من أجل معرفة مبدأ ميتافيزيقي.

أما الطريق الثاني المعروف باسم لاهوت الوحي فيعبر عن جهد إدراكي يسعى لإضفاء معنى على عالم الوجود انطلاقاً من الخالق. في هذه المقاربة المسماة أيضاً بطريق أهل الخواص، يتم اتباع طريق متجه من المطلق إلى النسبي ومن القديم إلى الحادث ومن مرتبة الوجود العليا إلى درجات الوجود الأخرى. لا يحتاج الشخص العارف يقينا بوجود الله إلى موجود آخر خلقه الله كدليل. بينما يعرف الجميع الله من خلال مخلوقاته، يعرف الشخص العارف كل شيء من خلال وجود الله. الناحية المشتركة بين هاتين المقاربتين هي إنشاء تصور وجود وتلقي المعرفة بالاعتماد على العلاقة بين السبب والنتيجة، والموجِد والموجود، والخالق والمخلوق.

يعبر العلم عن العلم الإلهي بمعنى الوحي والعلم البشري– الدنيوي

الذي يحصله الإنسان من خلال استدلالاته العقلية وتجاربه، وبصفته تعبير عن الحقيقة فهو يوصل الإنسان إلى الصواب العقلي والكمال المعنوي- الأخلاقي. يعلم الأشخاص القادرون على قراءة «الإشارات» في عالم الوجود أن هناك خالق لهذا العالم، وبالتالي فإن له (العالم) بداية ونهاية. يحمل امتلاك العلم الإنسان هذه المسؤولية العقلية والأخلاقية، وبفضلها يتميز الإنسان عن بقية الموجودات ويبلغ مرتبة أشرف المخلوقات[22]. من يعرفون الله حق معرفته بهذا المعنى هم الأشخاص ذوي العلم والعرفان (انظر سورة العنكبوت، 29/35؛ الروم، 30/22؛ فاطر، 35/28). إذا لم يكن شخص ما مؤمنا على الرغم من امتلاكه علماً حقيقياً، فإن المشكلة في هذه الحالة ليست معرفية وإنما نفسية؛ هذا يعني أن هناك عناصر أخرى كالنفس أو الإعجاب بالذات أو العناد أو المصلحة تقف حائلا أمام العقل والمحاكمة، وتضعف القدرات المعرفية والاعتقادية للإنسان. الوظيفة الأساسية للعلم بالمعنى القرآني هي إيصال الإنسان إلى الحقيقة والنجاة المعنوية. هذا لا يجعل العلم دوغماتيا، على العكس، يضفي عليه وظيفة وجودية ومعنوية[23].

يصبح العلم في يد مفكرين من أمثال ملا صدرا واحداً من حالات الوجود (نحو الوجود). كل عمل معرفي هو في نهاية المطاف عملية لإدراك ناحية من نواحي الوجود، ورفع الستائر المعرفية القائمة أمامه. ولأن الوجود معقول بذاته بمعزل عن جميع أعراضه، أي ذو معنى ووحدة، فإن الوظيفة الرئيسية للذات

(22) مسألة امتلاك الإنسان العقل والإرادة، وهي أهم صفة تميزه عن بقية الموجودات، من القضايا الأساسية في تراث الفكر الإسلامي، وتظهر أمامنا في الكثير من المجالات. يبدأ الخوارزمي مؤلفه الكبير في مجال تصنيف العلوم بالقول إن الله فضل الإنسان على الموجودات الأخرى من خلال صفتي «التميز والنطق». انظر أبو عبد الله بن محمد الخوارزمي، مفاتيح الغيب، (القاهرة، 2004) ص. 2.

(23) انظر روزنثال، *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 1970)، ص. 29 وما بعدها.

العاقلة هي إبراز الواقعية الذاتية للوجود، وبالتالي إتاحة الإمكانية ليعبر الوجود عن نفسه. تكسب هذه العلاقة الأنطولوجية المقامة بين الوجود والمعرفة، العلم بعداً يتجاوز كونه رياضة ذهنية. لم يعد العلم عملية مكونة من أساليب عمل داخلي للذهن، كما يدعي الذاتيون والمفهوميون. المعرفة هي وجود. والوجود هو تحرر.

يشكل العلم والمعرفة والحكمة والإيمان والأخلاق وحدة. يتم التغلب على الفصل والنزاع الصنعيين بين العقل والإيمان، والمنطق والتفوق، والدليل والعشق، واليقين والشعور، والبرهان والفضيلة. تصبح مراتب الوجود ومراتب العلم عناصر للرحلة نحو الحقيقة. يلقي المفكرون المسلمون على الوجود نظرة توحيد أنطولوجية ميتافيزيقية، وينظرون إلى الأشكال المختلفة للعلم والمراتب المتعددة للإدراك من زاوية الوحدة المعرفية وفكر التكامل. ينبغي تناول التصورات العلمية متعددة الفروع والمتبادلة بين المذاهب لرجال العلم المسلمين في هذا السياق. على سبيل المثال الإمام أبو حنيفة، مؤسس المذهب الحنفي، هو فقيه ومفكر في الكلام والأخلاق في آن معاً. وابن رشد فقيه وقاضٍ وفيلسوف. الإمام الغزالي متكلم وعالم منطق وفقيه ومتصوف. ابن سينا طبيب وفيلسوف وعالم كون. فخر الدين الرازي مفسر ومتكلم. شخصيات مثل جابر بن حيان والخوارزمي وثابت بن قرة وابن الهيثم والبيروني، كانوا رجال علم ومفكرين ومؤرخين.

ما جعل هذا الغنى في العلوم والمذاهب ممكنا وأتاح إمكانية تأهيل هذا الطراز من العلماء هو تصور الوجود والمعرفة، الذي نراه في الحضارة الإسلامية. المسألة بهذا المعنى ليست أمراً يتعلق بالمؤهلات الفردية أو الذكاء فقط. ما أخرج هذا الطراز من «العلماء» هو المحيط الديني والعلمي والفكري والثقافي والفني، الذي تقدمه الحضارة الإسلامية. وعند فقدان هذه البيئة يصبح من المستحيل ظهور علماء ومفكرين في العالم بأسره. إذا كان العالم الإسلامي

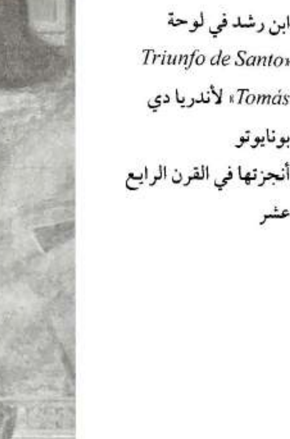
اليوم سيبني حضارة ترتكز على العلم والحكمة فإن ذلك لن يكون ممكنا إلا إذا ساد مثل هذا التصور والبيئة.

كان التصور العلمي في الحضارة الإسلامية الدافع لآلاف الساعين إلى الحقيقة من طلبة العلم على مدى قرون للقيام برحلات طويلة. يشكل الأدب الذي ظهر في هذا المجال مقداراً ضخماً فريداً ويمثل واحدة من النواحي الخاصة بالحضارة الإسلامية. خرج العلماء الرحالة وطلبة العلم لغايات مختلفة منها جمع الأحاديث، وإجراء دراسات فقه اللغة، وتلقي العلم عن عالم ما، وزيارة المدن والأماكن المشهورة، ورؤية «أحوال العالم»، وإجراء دراسات اجتماعية وأنثروبولوجية، والانتساب لشيخ ما، وأداء مهمة السفارة إلخ. يمكن قراءة هذه الرحلات على أنها النماذج الأولى لحركة العولمة قبل الحداثة في تاريخ العالم. لم يقتصر التنقل على الأشخاص في هذه الرحلات الممتدة من خراسان إلى شمال إفريقيا ومن الأناضول إلى الأندلس، بل انتقلت في الوقت نفسه الأفكار والكتب والتيارات والأعراف، وظهرت حركة كبيرة في منطقة شاسعة. صحيح أن طالبي العلم تنقلوا في معظم الأحيان داخل حدود دار الإسلام، لكن بالنظر إلى اتساع أراضي الإسلام الممتدة من حدود الصين إلى جنوب أوروبا، نرى أن طلبة العلم والرحالة هؤلاء يمتلكون وجهة نظر عالمية. هناك أمثلة عديدة منها ابن فضلان الذي أرسل سفيراً إلى دولة بلغار الفولغا، والبيروني الذي سافر إلى الهند من أجل كتابة مؤلفاته المعروفة، وأبو دلف مسعر بن المهلهل الذي زار الصين والهند عدة مرات بين عامي 941-943، والرحالة الكبير ابن بطوطة الذي زار إسطنبول عام 1332، وهذا يدل على أن الآفاق الجغرافية للعلماء والرحالة والسفراء المسلمين كانت واسعة جداً. وعلى أي حال فإن «فن السفر» الذي طوره العلماء المسلمون بعزم واستمتاع شكل جزءاً هاماً من التصور العلمي والجغرافي في الحضارة الإسلامية، وقدم

إسهامات كبيرة في تاريخ الإنسانية[24].

يتمتع البعد الجمالي بأهمية قصوى في حضارة ترتكز على مفاهيم الوجود والعلم والحكمة والأخلاق. ينبغي علينا الآن التوجه إلى الفهم الجمالي الوارد في الفكر الإسلامي باسم «علم الجمال».





ابن رشد في لوحة «*Triunfo de Santo Tomás*» لأندريا دي بونايوتو أنجزتها في القرن الرابع عشر

(24) للاطلاع على كتاب هام في هذا المجال انظر هواري تواتي، الإسلام والسفر في العصور الوسطى: تاريخ وأنثروبولوجيا جهود عالم، ترجمة علي برتكاي (إسطنبول: منشورات Yapı Kredi، 2001)، للاطلاع على الأبعاد العلمية والدينية والتجارية والسياسية للسفر انظر دال إف. إيكلمان، وجيمس بيسكاتوري (تحقيق)، *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* (Berkeley: University of California Press, 1990). انظر أيضاً مصطفى جاغرجي، «السفر»، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، الجزء 37، ص. 7–9.

9

الفن والحضارة:
مدخل إلى علم الجمال

الفن هو أحد المجالات التي تظهر فيها بشكل ملموس النظرة العالمية وتصور الوجود والفهم الحضاري على الصعيدين الزماني والمكاني. ينبغي البحث عن الخصائص الرئيسية التي تميز المسجد عن الكنيسة كدار عبادة، في تصور الإله والكون والإنسان والمكان والزمان وراء الشكل المعماري، أكثر من المواد المستخدمة في البناء أو الأبعاد. على غرار ذلك، تكمن الفوارق النموذجية بين الخط والإيبرو والتذهيب والموسيقى والزخرفة والعمارة وبين بقية فروع الفن الأخرى، في أساس النظرة العالمية وتصور الوجود. لا شك في أن جميع الحضارات منفتحة على الأخذ والعطاء، ومتاحة أمام عمليات الإعارة والاستعارة. ليس هناك أي حضارة لا تتأثر ولا تؤثر أبداً. لكن التفاعل والتبادل بين الحضارات يجريان على أساس المسلّمات والخيارات الرئيسية في مجالي التصور والتطبيق للحضارات. لذلك تأثرت العمارة في الفترة الكلاسيكية للإسلام بالعمارتين البيزنطية والهندية بشكل معين، ومع ذلك فالآثار المصنوعة تعكس الخصائص الرئيسية والألوان الأساسية للحضارة الإسلامية. الشكل الجمالي الشفاف والمائل للبساطة، الذي يطبع الحضارة الصينية بطابعه هو مظهر من الخيارات الرئيسية للمجتمع الصيني. تنطبق القاعدة نفسها على الغرب المتطور من اليونان الوثنية إلى الهلنستية، ومن المسيحية إلى النظرة العالمية العلمانية الحديثة.

سنتناول في هذا القسم على نحو مختصر هذه المبادئ التي أعطت الروح

والشكل للتصور الفني الإسلامي. ليست غايتنا القيام بتحليل حول تاريخ الفن. فهناك مؤلفات عديدة حول تاريخ الفن الإسلامي وإن لم تكن بالنوعية والكمية الكافية. سيكون هدفنا إبداء بعض الملاحظات حول تصور الوجود والكون والجمال، الذي أوجد الفن الإسلامي، وتوضيح المبادئ الفكرية والجمالية التي من شأنها إدامة الفن الإسلامي كتراث حي.

رأى الفنانون المسلمون أن تطبيقات المذهب الطبيعي والمحاكاة غير كافية، وتفادوا تقليد الطبيعة والعالم الخارجي حرفياً. عالم الوجود قابل للإدراك بواسطة الحواس الخمس لكنه شيء يفوق ذلك. يتدخل هنا العقل والخيال كمبدأ إدراكي فوق الحواس. غاية المفكر والفنان هي استيعاب وإظهار الأشكال العقلية والكونية المندمجة في الوجود. وما يضفيه من نفسه أثناء القيام بذلك هو ما يحدد شكل الفن. الظواهر المدركة بالحواس محدودة ومؤقتة. لكن المعنى المدرك بالعقل كوني ودائم. شجرة الجوز كغيرها من الأشجار الأخرى تُزرع وتنمو وتثمر وفي النهاية تموت. تتمتع شجرة الجوز، بصفتها عضو في نوع من الأشجار، بخصائص مختلفة عن شجرة الزيزفون أو السرو. لكن الصفة المشتركة لها جميعاً هي «ماهية» الشجر واشتراكها في هذه الماهية. تنمو وتموت أشجار الجوز والزيزفون وفق قواعد الكون والفساد، لكن تبقى «ماهية الشجر»، أي الجوهر، ثابتة. ماهية الشجر التي ندركها بالعقل هي ما تجمع كافة الأشجار المختلفة حول ماهية «كونها شجرة»، وتمنحها هويتها. ليست غاية الفنان نسخ شجرة الجوز الموجودة في العالم الخارجي، بالمعنى البسيط، وإنما القيام بعملية تجريد من شأنها إظهار ماهية الشجرة. يرتكز فن المنمنمات أو النقش على هذا التجريد العقلي. إعادة الإنشاء والتعبير عن الغرض المصور هو الجزء المهم من التجريد. لذلك استخدم الفنانون المسلمون بشكل فعال إمكانيات علم الضوء واللون وعملوا على هذه الأشكال العقلية، عوضاً عن اللجوء إلى المذهب الطبيعي واستخدام «المنظور». كما أشار بلتينغ، يرتكز مفهوم المنظور الذي تطور في الغرب، إلى وجهة نظر الشخص الناظر، وينتج صيغة فن مرئي

ذو مركزية ذاتية. أما في الفن الإسلامي فالوجود ومظاهره اللامتناهية هي في المركز، وليس الذات[1].

ليست غاية الفنان أن يحاكي الأشياء عن طريق التصوير، وإنما تمثيل الأفكار التي تستند (الأشياء) إليها[2]. ينطلق أفلاطون من المبدأ نفسه في معارضته مفهوم محاكاة الطبيعة (*Mimesis*). ما نراه في هذا العالم من موجودات هي ظلال وانعكاسات للأفكار أو النماذج (المثل الأفلاطونية) الكاملة والمطلقة. التوجه إلى هذه الانعكاسات والمظاهر، عوضاً عن النماذج، يعني الابتعاد مرتين عن حقيقة الموجودات. لا يأخذنا الفن المبني على المحاكاة (*Mimesis*) إلى الحقيقة الأصلية والمطلقة للموجودات. على العكس، يقيدنا بـ«العالم على صعيد المظهر». وهذا يعني التصرف بشكل يخالف هدف التفكر والفن. لا معنى ولا قيمة لعمل فني هو محاكاة المحاكاة، ومنقطع الصلة بالحقيقة[3].

كقاعدة عامة، التجريد العقلي أعلى من المحاكاة الحواسية والتصويرية/ الانطباعية. يقتصر العلم الذي نحصل عليه عن طريق الحواس على الشيء (المحسوس). في حين أن العلم المستند إلى تجريد عقلي (معقول) يدعي الواقعية. يظهر «التجريد» أمامنا في كافة المجالات بدءاً من العلم حتى الفن، ومن الفلسفة إلى العلوم الاجتماعية، ويمكن أن يُفهم في الاستخدام الحديث واليومي على أنه ابتعاد عن الواقع. لكن بالمعنى الفلسفي التجريد هو عملية إدراك المعنى وراء الصور، وبوصفه هذا فهو رحلة تتجه إلى جوهر الواقع. وإذا كان لنا الحديث بلغة الفلسفة الكلاسيكية فإن التجريد هو «إدراك ماهية موجود

(1) يجب إجراء الكثير من الدراسات حول العلاقة بين العلوم والكوزمولوجيا والفنون الإسلامية. للاطلاع على مبادرة هامة في هذا الصدد انظر هانز بلتينغ، ***Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science*** (Cambridge: Harvard University Press, 2011). يؤكد بلتينغ أن فن عصر النهضة بلغ مفهوم «المنظور» بفضل علمي المناظر والفيزياء اللذين طورهما العلم الإسلامي، ويقدم أدلة مقنعة تدعم نظريته هذه.

(2) طوران قوچ، الجمالية الإسلامية (إسطنبول: منشورات İSAM، 2008)، ص. 47 وما بعدها.

(3) أفلاطون، ***The Republic***، 509–511.

ما من خلال طرح صفاته العرضية جانباً». الصورة، أي المعنى أو الماهية، هي ما تكسب شيئاً ما وجوده، وليس المادة. إدراك العقل موجوداً ما يعني تجاوز الحواس الخمس وفهم صورة ذلك الموجود. لذلك يعرّف ملا صدرا الإدراك بأنه «وصول» النفس إلى الصورة، و«لقاؤها» بها. فالإدراك هو وصول ولقاء. استيعاب شيء ما يعني اللقاء مع صورته[4]. عندما ندرك ماهية/ جوهر الشجرة نبلغ علماً أكثر كونية وشمولية حول الجوز والزيزفون والزان والسرو والعرعر. لا يبعدنا التجريد عن الحقيقة، على العكس يقربنا من أصلها. لأن غاية التجريد هي طرح الصفات العرضية للموجودات جانباً، وإدراك الحقيقة المتعلقة بماهيتها. لا يفصلنا التجريد عن الواقع، وإنما يرفعنا إلى مستوى كوني وشمولي من الإدراك[5].

التجريد ومسألة الأسلوب

ماهية ووظيفة الفن متناسبتان مع هذا التعريف للتجريد. يتحدث الفن عن معانٍ مجردة وكونية بواسطة أدوات مادية ومحسوسة. يستخدم الخطاط أدوات مادية كالورق والقلم والألوان والحبر ليخط كلام الله بأجمل تنسيق، ويبدي معنى الآية بأسلوب فني. يسعى الرسام إلى الحديث عن معنى أو حقيقة أو حال مجرد ورمزي باستخدام مواد ملموسة ومحسوسة كالألوان والقماش والفرشاة. يتداخل المجرد مع المحسوس والشكل مع المعنى عندما يتعلق الأمر بالفن. قد تكون الصورة الحاملة للعمل الفني مادية أو محدودة أو ملموسة إلخ، لكن المعنى الذي تعبر عنه يتجاوز المواد والمستلزمات. يقع عالم الخيال أو عالم المثال في مكان بين مرتبتي الوجود المادي والعقلي، ويربط بينهما. يبقى المعنى ناقصاً وغير محمي. لذلك تتمتع الصورة والشكل والهيئة بالأهمية. ينبغي أن

(4) ملا صدرا، الأسفار، الجزء الثالث، ص. 507.

(5) تناولنا هذا الموضوع في سياق ميتافيزيقيا الوجود لدى ملا صدرا؛ انظر إبراهيم قالن، الوجود والإدراك، القسم الثاني.

تليق الصورة بالمعنى الذي تحمله. يعكس جمال الصورة جمالية السيرة. يتمتع الشكل الفني بنفس القدر من أهمية المعنى الذي يعبر عنه والرسالة التي يوجهها، ولا يمكن إهماله. لكن الغاية النهائية هي الوصول إلى المعاني وراء الصور. من ينجح في ذلك هو الشخص الذي يعطي الصورة والمعنى حقهما على حد سواء.



جزء من محراب من العهد السلجوقي

يتطلب الإحساس بالموجودات من الفنان أن يستوعب الواقع الخيالي والعقلي ككل. وعندما يكشف ويعبر الفنان عن الموجودات فهو يستخدم أسلوباً خاصاً به. لا يمكن اعتبار محاكاة الفنان الحرفية وحدها لما يراه ويشعر

به فنا راقياً. يتمتع ما يضفيه الفنان هنا على ما يراه بأهمية كبرى. يقول فان غوخ «للوحة مرسومة بالألوان المائية بشكل بدائي، وتبدو كأنها لم تستكمل، خير من لوحة تقلد الطبيعة تقليداً أعمى»[6]. يكشف الأسلوب والأسلبة عن كيفية إدراك الفنان للواقع، ووضعه في شكل فني. الأسلبة التي تراها في فن المنمنمات هي واحدة من الأمثلة البارزة على إعادة إنشاء الفنان للواقع بما يتوافق مع ماهيته. يُرسم الناس والحيوانات والأشجار والسماء والأبنية والحدائق والطرق إلخ على سطح ذو بعد واحد، بعيداً عن ضغط المنظور. المرسوم ليس أي حصان أو جبل وإنما ماهية «الحصان أو الجبل». الشيء المصور بشكل معين ليس الأغراض وإنما المبادئ المثالية.

ينبغي هنا التأكيد خصوصاً على مسألة وهي أن الصورة والمعنى، اللذين يشكلان موضوع العملية الجمالية والفنية، ليسا جامدين ومغلقين، وإنما يتسمان بأنهما ديناميكيان ومفتوحان. القول بإدراك ماهية ومعنى شيء لا يعني استهلاك جميع إمكانياته الوجودية. تنطبق القاعدة نفسها على الصور أيضاً. الخلق هو عملية ديناميكية ومستمرة. بموجب قواعد الخلق الجديد والكون والفساد يُخلق العالم من جديد في كل لحظة، وهو يتنفس وكأنه متعضية حية. يراوح عالم الخلق بين الوجود والعدم، والكون والفساد، ومن غير الممكن اختزاله في كشف يقوم به شخص واحد (عالم، فيلسوف، نقاش، شاعر، معمار..) وفي تثبيت الحقيقة فيه. وعلى غرار توجه الآيات القرآنية نحو الخلود، وتتالي الليل والنهار، وتغير كل شيء يبدو ثابتاًفي كل لحظة فإن رحلة الكشف للفنان مع عالم الوجود والطبيعة تكون مستمرة وديناميكية ومفتوحة ومتعددة الأبعاد. يعبر ملا صدرا عن فكرة الكون الديناميكي «المتغير ضمن استمرارية» من خلال مفهوم الحركة الجوهرية. لا تسمح فكرة الكون الديناميكي لأي كان بأن يحتكر لنفسه التجلي والكشف. لذلك فإن البحث عن الحقيقة دائم. ديمومة وديناميكية هذا

(6) فنسنت فان غوخ، رسائل إلى ثيو، ترجمة بنار كور (إسطنبول: منشورات Yapı Kredi، 2017)، ص. 157.

البحث هما ما يجعل الفن والثقافة والفكر والأدب والحضارة بأوسع معانيها حية وحيوية. وهذه الحيوية أيضاً هي السبب الكامن وراء ظهور أشكال مختلفة للفن في أزمنة وأماكن مختلفة على مر التاريخ الإسلامي. التخلي عن هذا البحث باسم الدين أو العرف يعني وضع حدود لبحث الإنسان عن الحقيقة ولمسيرة الحضارة، والتحضير للنهاية.

لا يمكن تقييد الماهية بوصفها حقيقة كونية، بالأحاسيس الشخصية للفنان. لأن الفنان لا يصل إلى مستوى هام من الوعي المتعلق بماهية الأشياء إلا عندما يبلغ إدراك واقع أكبر منه. كما أنه لا يمكن اختزال الوجود بقدراتي المعرفية كحواسي الخمس وعقلي كذات عارفة، فإنه من غير الممكن اختزال التصور الفني بتصرفاتي الشخصية والمزاجية. عندما يصور الفنان عالم الوجود الأكبر والأوسع منه يقوم بذلك من خلال إضفاء أسلوبه وتجربته الخاصين. لكن الشيء الذي يصوره هو دائماً أكثر منه. على عكس الفن الحديث، ليس الفنان كفرد من يحتل المركز، وإنما الوجود وتجلياته اللامتناهية. لذلك فإن غاية النشاط الفني ليست تضخيم الذات لدى الفنان وتأليه نفسه، وإنما إشراكه في الحقيقة المطلقة والكونية ووضعها كمرآة أمامه، من خلال تجاوز المشاعر النفسانية. هذا لا يسلب الفنان حريته، وإنما يحرره عبر تخليصه من تسلط الذات. عملية الكشف والإنشاء لدى الفنان جديدة في كل لحظة. يحمل الخلق الجديد الفنان في كل لحظة إلى مستوى جديد من الإدراك. يخرج العالم المجرب في مقام «الحيرة» من كونه مكانا مملاً ورتيباً. الفنانون كالعارفين، هم أشخاص يمكنهم في كل لحظة اشتمام عبق الخلق. يحدد المكان الذي توجد فيه مشاعر وعقل وقلب الفنان، ماهية عمله. بهذا المعنى يتمتع موقف وسلوك الفنان من الوجود والتاريخ والمجتمع والعرف بأهمية قصوى. لكن لا يمكن اعتبار هذا الإحساس وحده العنصر المؤسس للتجربة الجمالية. لا يوجد مكان في التصور الفني الإسلامي لجهود اختزال التجربة الجمالية بالسيكولوجيا والفيزيولوجيا كما فعل إدموند بيرك في كتابه الشهير المنشور عام

1757[7]. تعريف جورج سانتايانا للجمال بأنه «متعة أصبحت شيئاً ملموساً» هو أيضاً مظهر لهذه المقاربة التجريبية- النفسية، وبعيد عن تصورنا الجمالي[8]. اللغة الرمزية هي واحدة من أقوى الأدوات لشكل التعبير الفني، وتكتسب معنى ضمن وجهة النظر الوجودية هذه. يشير الرمز، بموجب تعريفه، إلى واقع يكمن وراءه. تتحول الحقائق التي يستحيل توضيحها باللغة التعليمية والصيغ الحسابية، بواسطة اللغة الرمزية إلى نداء يخاطب الحواس والعقل والقلب. ينقل التمثيل والترميز الموجودات إلى مستوى حقيقة وإدراك أرفع دون أن يهملا واقعها الفعلي، لكن دون جعلها مطلقة في الوقت نفسه. لا يقوم الرمز مقام المعنى الذي يمثله. اللغة الرمزية للفن في انسجام مع الوحدة المندمجة في معنى الوجود. غاية القرآن من استخدام أدوات كالقصة والأمثال والتشابيه بكثرة هي مخاطبة عقول وضمائر وقلوب الناس في إطار هذه الوحدة. لا شك في أن استخدام كلمة «آية» من أجل آيات القرآن وعالم الموجودات في آن معاً ليس من قبيل الصدفة.

كلمة الجمالي «Estetik»، مشتقة من الكلمة اليونانية «*Aisthesis*»، وهي متعلقة بالإحساس. يؤكد هذا الاشتقاق على قدرة الذات العارفة على الإحساس، ويتمتع بتداعيات ذاتية. فعدد من مؤيدي المذهب الفني الرومنسي الحديث من أمثال ووردزوورث وشيلي وميل عرفوا الفن عموماً بأنه فيض أحاسيس الفنان الشخصية. في حين أن الركيزة الأنطولوجية لما هو جميل هي الانسجام والنسبة والتناسب والتناسق والكمال، كما سنذكر أدناه. لذلك لا يمكننا اختزال مفهوم الجمال بأشكال إحساس الذات العارفة[9]. ما هو جميل وقبيح -

(7) إدموند بيرك، *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

(8) جورج سانتيانا، *The Sense of Beauty: Being the Outline of Aesthetic Theory* (New York: Dover Publications, 1955) - أول طبعة عام 1896.

(9) تتبنى الجمالية في الغرب في العصور الوسطى أيضاً هذا الرأي. للاطلاع على وجهة نظر في هذا الخصوص انظر أومبرتو إيكو، *Art and Beauty in the Middle Ages* (New Haven: Yale University Press, 1986).

تماماً كما هو الحال بالنسبة للخير والشر – له مكانه ضمن دائرة الوجود. يشكل اسم الله تعالى «الجمال» في الميتافيزيقيا الإسلامية مصدر كل أنواع الجمال. يشير حديث «الله جميل يحب الجمال» في آن معاً إلى جمال الله عز وجل وجمال عملية الخلق التي أوجدت الوجود. يظهر الجمال كتجلٍّ للأسماء الإلهية الجميلة. يعبر الجمال الذي هو مكرمة إلهية، عن أن الجمال المطلق والثابت والسرمدي في الله تعالى ومنه يأتي. والحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أُعرف» يؤكد على هذه الناحية: فالله صاحب أسماء الجمال، خلق الكون جميلا وجعل النواحي الجميلة فيه وسيلة من أجل أن يُعرف ويُحب. الوجود جميل لأن الله تعالى خلقه كي نشاهد فيه جماله عز وجل. بهذا المعنى يكون الجمال أصلي والقبح عرضي. يظهر القبح في المكان الذي لا يوجد الجمال فيه، كما يكون الظلام في المكان الذي يغيب فيه النور. يأتي الجمال الأصلي للموجودات من الجمال المطلق لخالقها الله تعالى؛ أما القبح والقصور والنقص فيأتي من هذه الدنيا. إذن ينبغي على الإنسان التوجه إلى الوجود الذي هو مصدر كل جمال من أجل الوصول إلى الجمال المطلق[10].

عند الأخذ في الاعتبار الوضع الأنطولوجي لأشكال الجمال، يتضح أن كلمة «Estetik» قاصرة من بعض النواحي. فما هو جميل مرتبط في الوقت نفسه مع ما هو خير وصحيح. ليس الحس الفني مستقلا ومنقطعاً عن الثوابت الأخلاقية والمعرفية. لذلك استخدمت عبارات أشمل عوضاً عن كلمة «Estetik» في الفكر الإسلامي. يشير علم الجمال إلى الأسماء الحسنى. كلمة «الجماليات» مشتقة من الجذر نفسه، وتشمل جميع ما هو جميل ككل. وكلمة الإبداعيات مشتقة من كلمة إبداع الواردة في القرآن، وتعبر عن أن الله خلق الموجودات في أحسن تقويم.

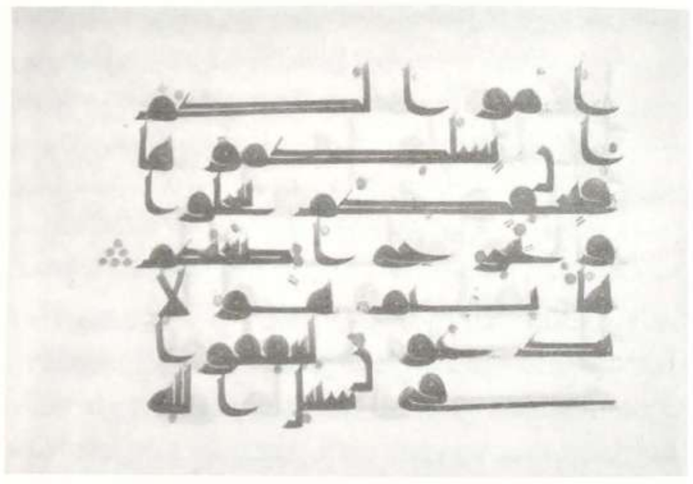
(10) محمد التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، الجزء الأول، ص. 331–332.

الأسس الأنطولوجية للجمال

لعلم الجمال في الفكر الإسلامي ثلاثة محاور رئيسية هي التوحيد والجمال والإحسان. يعبر التوحيد بالمعنى اللاهوتي عن الوحدانية والتفرد المطلقين لله تعالى. من جهة أخرى، كل شيء مترابط مع بعضه البعض في الوجود، وينبغي أن يكون هناك وحدة بين الأدوات المعرفية التي تتيح فهمنا للوجود المنظم بهذا الشكل. يتيح الإحساس والخيال والعقل فهمنا لمراتب الوجود المختلفة. ليس من الضروري أن يكون هناك صراع بين هذه العناصر المعرفية الثلاثة، التي يشتمل عليها الفن. يمكن للفنان أن يكشف الجمال الذاتي للوجود عندما يتناول ما هو حسي وخيالي وعقلي ككل. الجمال هو عنصر أصلي للوجود، وهو ليس صفة ينشئها الإنسان فحسب، بل يكتشفها ويظهرها. ويتمم الإحسان هذا المشهد: فالإحسان يعني عمل شيء ما بشكل جيد وجميل، وهو أحد الخصائص الرئيسية لعملية الخلق على يد الله تعالى. يفيد الحديث الشريف «إن الله كتب الإحسان على كل شيء...» (رواه مسلم) بأن الخالق خلق كل شيء في صورة حسنة وجميلة. يقول القرآن الكريم إن الكون خُلق في انسجام وميزان كبيرين. والأمر نفسه يندرج على الإنسان: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين، 95/4). يومئ تمتع الكون بجمال الخلق إلى النظام والانسجام والتناسب القائم فيه. فكلمة كوزموس التي انتقلت من اليونانية إلى اللغات الغربية تحتوي على هذا المعنى: الكون ليس فوضى وإنما كوزموس، لأن فيه نظام وجمال ذاتيان. ولا شك في اشتقاق كلمة «كوزمتيك/ Kozmetik» التي تعني الجمال، وكلمة كوزموس من المصدر نفسه ليس بمحض الصدفة.

تتمتع الأسس الأنطولوجية والمعرفية والجمالية لعلم الجمال بدور مركزي في إدراك وعيش الإنسان حقيقة الخير والجمال في ذاته. لأن الجمال المادي والمعنوي ليس ترفاً أو هواية أو غرضاً للمتعة، وإنما صفة تقرب الإنسان من الحقيقة. ترتقي الكلمة في أوسع معانيها بروح الإنسان وتمنحه الأصالة وتتيح ظهور الجوهر الملائكي في ذاته. يسمح الجمال لنا بالاشتراك في ناحية من

النواحي الكونية للحقيقة والفضيلة. الاشتراك كتجربة جمالية يعني التحلي بالناحية البديعة للحقيقة وبلوغ الذوق السليم. من يصل هذا المستوى من الإدراك يحظى بالقدرة على حب ما هو جميل دون الانسياق وراء الشهوة. غاية التجربة الجمالية هي القدرة على حب ما هو جميل مع التجرد من المشاعر الحيوانية والشهوانية.



مخطوطة من القرن التاسع ترد فيها سورة من القرآن الكريم

يؤكد الأصل الاشتقاقي لكلمتي الحسن والإحسان هذه الناحية: الحسن هو جيد وجميل في الوقت نفسه. الجميل حسن، والحسن جميل من الناحية الأنطولوجية. من غير الممكن فصل هذا الثنائي عن بعضه. وهذا السبب في استخدام كلمتي الخير والحسن معاً وبشكل مترادف. تؤكد عبارة «صاحب الخير والحسنات» هذه الناحية. لأن الخير يجعل الإنسان جميلاً. ما هو جميل يقرب الإنسان من الخير. لذلك فإن تزيين حياة الإنسان بالأشياء الخيرة والجميلة ليست ترفاً أو نزوة، بل حالة إجبارية من أجل بلوغ الكمال الأخلاقي والجمالي.

تنعكس هذه المقاربة في الأسماء التي تطلق على الأطفال. تعكس تسمية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لحفيديه الحسن والحسين، هذه المقاربة. الحسن يعني «الجميل»، والحسين هو تصغير للجميل، محبب.

ما نشغل به حواسنا الداخلية والخارجية هو ما يحدد ماهية تجاربنا العقلية والأخلاقية والجمالية، التي توجه دفة حياتنا اليومية. من يفكر بما هو خير وجميل يكون هو نفسه خيراً وجميلاً. الجمال يجمّل الروح، ويطهر القلب، ويثري العقل. يقول مولانا جلال الدين الرومي:

أخي أنت مجرد فكر

وما بقي منك عظم وجلد

إن فكرت بالورد كنت حديقة ورد

وإن فكرت بالشوك كنت غابة شوك

لا يحدث صراع في هذا السياق بين مفاهيم الخير والجمال والمنفعة والاستخدام. بل إن المنفعة بالمعنى الجمالي والمعنوي تصبح قيمة تضفي الأصالة على روح الفرد، وتنشئ الذوق السليم في المجتمع. لا تتعارض القيمة الجمالية لجامع السليمانية مع قيمة الفائدة والاستخدام. ينطبق المبدأ نفسه على فني المنمنمات والإيبرو المطوران في الأساس من أجل تزيين كتب التاريخ والعلم. تضفي التصاوير بعداً مرئياً على النصوص المكتوبة في مجالات مختلفة بدءاً من علم التشريح حتى مراسم الجلوس على العرش. وبينما تسهم مباشرة في السرد تكتسب في الوقت ذاته هوية فنية. وهكذا يكمل الجمال والوظيفة بعضهما البعض. مقولة الغزالي «في النظر في السماء عشر فوائد» هي مثال جميل على وحدة الخير والجمال والفائدة. النظر في السماء يوسع مدارك الإنسان ويثريه ويجمّله من النواحي الوجودية والنفسية والجمالية، ويقوي التجربة الإيمانية والدينية. ويجذب الإنسان إليه فيرفعه إلى مراتب علوية ومعنوية. ويذهب الألم والحزن، ويقرب المحبين من بعضهم. هناك خط دقيق

في التصور الفني الإسلامي يمتد من سماء الغزالي حتى (قصيدة) «محطة النظر إلى السماء» لتورغوت أويار[11].

يمكن أن تكون صورة الجمال أو الأشكال الجمالية بسيطة أو معقدة. توقظ زرقة السماء شعوراً بالخلود والحرية ويثير جامع السليمية في الإنسان إحساساً بعظمة رهيفة تعد أرضية لمشاعر جمالية مشابهة، وتوجه الإنسان إلى أحاسيس أصيلة وجميلة. يجمعنا خط الجلي المرسوم بيد قاضي عسكر مصطفى عزت، ونسيم السحر وتغريد العصافير الذي يداعب آذاننا، في نفس مرتبة «الوجود الجميل». هذا هو المكان الذي يتدخل فيه الفن في علاقة الإنسان مع الطبيعة: يكشف الفن الجمال الممتزج في جوهر الوجود ويديمه. بهذا المعنى، لا يوجد صراع بين الإنسان والطبيعة. على العكس، كلاهما موجودان أبدعهما الخالق الجميل الصانع، كي يُعرف ويُحب. وهنا يظهر معنى هذه المقولة «الفن هو إضفاء الإنسان على الطبيعة» (لفرانسيس بيكون)، التي نقلها فان غوخ قائلاً: «لم أسمع بتعريف للفن أفضل من هذا». يعمل الفنان مع مفاهيم الطبيعة والواقع والحقيقة، وعندما يقوم بذلك ينتج عمله الفني بفضل «المعنى والتفسير والشخصية التي يظهرها ويعبر عنها ويحررها ويفتحها ويكشفها ويوضحها»[12]. مثل هذا العمل ليس مجرد نسخة بسيطة للطبيعة، بل هو عمل مضاف إلى الطبيعة، يثريها ويكون متصالحاً معها، وينقلها إلى مستوى مختلف من الإدراك. يحول العمل الفني الانسجام والوحدة بين الإنسان والطبيعة إلى شكل من

(11) «قيل في النظر في السماء عشر فوائد: تنقص الهم، وتقلل الوسواس، وتزيل وهم الخوف، وتذكر بالله، وتنشر في القلب التعظيم لله، وتزيل الفكر الرديئة، وتنفع لمرض السوداء، وتسلي المشتاق، وتؤنس المحبين، وهي قبلة دعاء الداعين». الإمام الغزالي، «الحكمة في مخلوقات الله عز وجل»، مجموعة رسائل الإمام الغزالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ص. 5.

(12) تيموثي جي. ستاندرينغ ولويس فان تيلبورغ (تحقيق)، *Becoming Van Gogh* (New Haven: Yale University Press, 2012)، ص. 19–20. يدرك فان غوخ أهمية كتاب الطبيعة بالنسبة للفنان. يوضح كيفية إقامة الانسجام مع الطبيعة كما يلي: «خلق الإله أو الطبيعة هذا العالم من أجل كل من له عين وأذن وقلب. برأيي هذا مصدر سعادة الرسام، لأنك عندما تتمكن من رواية القليل مما استطعت رؤيته تصبح منسجماً مع الطبيعة». فان غوخ، رسائل إلى ثيو، ص. 97.

أشكال الحس الجمالي.

تتمتع العلاقة بين الفن والطبيعة بدور محوري في بناء الثقافة والحضارة. من غير الممكن لتصور وجود لا يعيش سلاماً وانسجاماً مع عالم الطبيعة أن ينشئ حضارة دائمة وإنسانية. الانسجام بين الإنسان والطبيعة هو مظهر للانسجام القائم في جوهر الوجود. عندما يقول فيثاغورس وإخوان الصفا إن الموسيقى هي انعكاس للانسجام الكوني، يؤكدون على أن التناغم والحساب والإيقاع في الموسيقى يستند إلى نفس الركائز مع الانسجام في عالم الوجود. تمتع الموسيقى بتأثير قوي على روح الإنسان ناجم عن كون هذا الانسجام متداخل مع الأكواد الكونية. يكتسب من بلغ السلام والسكينة والانسجام في عالمه الداخلي قدرات تتيح له الإحساس بالانسجام الكوني في العالم الخارجي. يندمج صوت الرياح والأمواج وتغريد العصافير وأصالة الصوت البشري المدرّب مع هذا التناغم الكوني، ليفيض إلهاماً وسكينة على عقل وقلب وروح الإنسان. النظام الكوني والحسابي هو مصدر الأثر العميق للموسيقى على الروح والقلب. بحسب إخوان الصفا فإن حركة الأجرام السماوية في انسجام تصدر نغمات جميلة خاصة بها. والنغمات الكونية هي مصدر الأصوات الجميلة على وجه الأرض. يركز إخوان الصفا بإصرار على هذه المسألة، ويتناولونها في مبحث الرياضيات في رسائلهم. تتمتع الرياضيات بروح وفق تصور الوجود لدى إخوان الصفا، و من هذه الروح يتغذى النظام الكوني- الحسابي، الذي يشكل ركيزة الموسيقى. ليس تأثير الموسيقى على روح الإنسان ميكانيكياً ونفسياً بحتاً، ولكن كونياً وعضوياً[13]. تزول شكوك من يدرك هذا الانسجام ويزيد إيمانه. وعلى حد تعبير إخوان الصفا «فإذا تفكر ذو اللب واعتبر؛ تبين له عند ذلك وعلم بأن لها صانعًا حكيمًا صنعها ومركبًا حاذقًا ركبها ومؤلفًا لطيفًا ألفها وتيقن بذلك، فتزول الشبهة المموهة التي دخلت على قُلُوب كثير من

(13) انظر رسائل إخوان الصفا، (بيروت: دار الصدر، 1999)، الجزء الأول، ص 183 وما بعدها. انظر أيضاً يالجن جتين قايا، فكر الموسيقى لدى إخوان الصفا (إسطنبول: منشورات İnsan، 1995).

المرتابين وترتفع الشكوكُ ويتضحُ الحقُ ويعلم أيضا ويتبين له أن في حركات تلك الأشخاص ونغمات تلك الحركات لذةً وسرورًا لأهلها مثل ما في نغمات أوتار العيدان لذة وسرورًا لأهلها في هذا العالم»[14]. يلفت مفكر آخر، وهو ابن عبد ربه، إلى هذا التأثير، ويستخدم لغة جذابة في قوله: «هذه الصناعة التي هي مراد السمع، ومرتع النفس، وربيع القلب، ومجال الهوى، ومسلاة الكئيب، وأنس الوحيد، وزاد الراكب؛ لعظم موقع الصوت الحسن من القلب، وأخذه بمجامع النفس»[15].

من غير الممكن أن نتناول هنا الأدب الواسع بكل تفاصيله حول المكانة المركزية للموسيقى في الحضارة الإسلامية. انتشرت ثقافة الموسيقى في كل مجالات الحياة، فمن «كتاب الموسيقى الكبير» للفارابي إلى ألحان زرياب، ومن عبد القادر المراغي إلى العطري ودادا أفندي وقراجا أوغلان والعاشق ويسال ونشأت أرتاش، ومن الموسيقى العربية والتركية والهندية إلى تلاوات القرآن، شكلت هذه الثقافة واحداً من العناصر المؤسسة لحضارتنا. تطورت معالجة الأمراض النفسية بواسطة الموسيقى وسط هذه الثقافة الغنية. تلفت آراء العالم المفكر الخراساني أبو زيد البلخي (توفي عام 934) حول أهمية الموسيقى من أجل صحة الروح والبدن. يشير البلخي إلى معالجة الأمراض الروحية/ النفسية بالموسيقى، ويقول إن الموسيقى تتمتع بمكانة خاصة بين ما أوتي الإنسان من متع ولذات:

> فلما كانت العادة جرت به من الحكماء وقدماء الأطباء من مداواة كثير من الأعلاء بإسماعهم أصواتالذيذة كانت تقوي منّتهم، وتطيب أنفسهم، وتخفف عنهم آلام العلل والأسقام. فلما كان شيئاً مشترك النفع للأنفس والأبدان جعلنا القول قبله خاتمة أبواب حفظ الصحة، فنقول: إنه من أشرف اللذات الإنسانية قدراً، وأعظمها خطراً، وأولاها

(14) رسائل إخوان الصفا، الجزء الأول، ص. 225.

(15) ابن عبد ربه، العقد الفريد، نقله إتش. جي. فارمر، «الموسيقى»، م. م. شريف (تحقيق)، تاريخ الفكر الإسلامي (إسطنبول: منشورات İnsan، 1991) الجزء الثالث، ص. 343.

بألا يدع المستمتع باللذات الأخذ بالحظ منه على سبيل ما يحسن ويجمل لمناقب قد اجتمعت فيه.



زرياب يعرف الأندلسيين على آلة العود

أ) منها أنه ليس في الملاذ المحسوسة من الطعام الشراب والطيب وغير ذلك شيء يدخل في باب الحكمة غيره، وذلك أن الأصل الذي أُسس عليه واستُنبط منه علم من أجلّ علوم الحكمة، فهو بهذا السبب قد جمع في نفسه أن كان حكمه شريعة من أجلّ أبوابها، ولهوا ممتعاً من ألذ أنواعه.

ب) ومنها أنه أفضل لذات السمع، والسمع والبصر هما الحاستان الشريفتان، وليس شيء أعز على الإنسان منهما، ولا ما يُنال لكل واحد

منهما، وأفضل ما يُنال بالبصر الصور المستحسنة التي لا يقع شيء من الإنسان موقعها في ميل قلبه إليها، ونزع نفسه نحوها، وكذلك أفضل ما يُنال بالسمع المؤلفة (الأصوات)، فإنها هي التي تؤثر بالأنفس الشبيه بما تؤثره الصور المستحسنة. فالصور الجميلة والأصوات المؤنقة أفضل ما يستمتع به مستمتع من اللذات والشهوات.. ومنها أن لذته لذة لا يلحق الإنسان منها سأمة ولا ملال كما يلحقه منها لسائر اللذات من المطاعم والمشارب والمناكح وغيرها، فإن كلا منها يُملّ إذا أخذ بحظه منه، وذلك أنها لذات جسمانية، وأما هو فغير مملول على كثرة الأخذ منه، ودوام الانغماس فيه، من قبل أن لذته لذة روحانية كما وصفنا. فإن مل الإنسان شيئاً منه فإنما يكون ذلك لسبب نكارة تقع في الصوت تنفر عنها الطبيعة، أو رداءة تعرض في الصنعة، فيخبث له النفس، وأما جيده فغير مملول وإن امتد الزمن[16].

كان البلخي طالب الكندي ومعلم أبو بكر الرازي وأبو الحسن العامري، وآراؤه حول الموسيقى في القرن العاشر مهمة من حيث أنها تقدم مؤشرات على الثقافة الموسيقية والذوق الفني والمعيشي في البلاد الإسلامية. وفي هذا الإطار فإن بديع المتع ليست ترفاً أو أبهة أو إسرافاً. على العكس، تحسن حياة الإنسان وتجملها. وعلاوة على ذلك، تنسجم المتع واللذات التي توفرها الموسيقى لروح الإنسان مع التناسق الكوني، وترتقي بروح الإنسان وتعزز في الوقت نفسه رابطته مع الخالق أحسن الصانعين.

تمتد وجهة النظر المتكاملة هذه من المادة إلى المعنى، ومن التقنية إلى الفن، ومن الثقافة إلى متع العيش، وتكشف أن الفصل المصطنع بين الفن والصنعة، والجمالية والوظيفة، والقيمة والفائدة، في العصر الحديث لا معنى له. من نفس تصور الوجود يتغذى الحس الجمالي الذي أنشأ مسجد قرطبة،

(16) أبو زيد البلخي، مصلحة الأبدان والأنفس، ترجمة نائل أوكويوجو، زاهد ترياقي (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات اليدوية التركية، 2012)، ص. 350-352.

والحدس الفني الذي أبدع الرسوم المذهلة في السجاد التركي والأفغاني: العالم جميل وينبغي على الإنسان أن يعكس هذا الجمال على كافة نواحي الحياة. مبدأ كوني يظهر أمامنا في كل مجالات الحضارة الإسلامية وهو تأدية حق عالم الوجود الزائل والغَرور دون جعله مطلقاً. صحيح أن الحياة الدنيا زائلة وينبغي على الإنسان ألا ينغرّ بها. لكن مسؤولية الإنسان في رحلة حياته أن يعتبر النعم الممنوحة إليه في هذه الدنيا إمكانيات وأن يكون شاهداً على الحق والعدل والإحسان. يعلم الفنان المسلم أن الأثر الذي يبدعه زائل من الناحية المادية. لكن المعنى والمتعة وأصالة الروح التي يحصل عليها منه باقية في الدنيا والآخرة على حد سواء. تجمّل هذه المقاربة المادة والمعنى سوية، وتحول نطاق معيشة الإنسان إلى تجربة جمالية مستمرة. هنا يفقد الفصل بين «الفن الراقي» و«الفن الشعبي» معناه. كما أنه لا توجد فئة ممتازة تمثل الفن الراقي، فإن التقدير والذوق الشعبي ليس عنصراً يُستهان به.

وكذلك فإن مظاهر العبادة في الإسلام ترتكز إلى المبدأ الجمالي نفسه: العبادات جميلة وتعكس الجمال المادي والإلهي. تشكل كل حركة ودعاء وحدة فيزيائية وشعورية وبصرية. هناك انسجام بين الصوت والصمت، والحركة والثبات، والأدعية والآيات المتلوة جهراً وسراً، يلامس أرواح وقلوب من يؤدون العبادة أفراداً وجماعة. يقيم الإنسان علاقة مع الوجود المطلق وهو واقف بين يدي الله («الصلاة معراج المؤمن»)، ويستخدم هذه الأدوات الفيزيائية والجمالية والعقلية والقلبية، ليقترب من ربه. بموجب القاعدة القائلة إن «بلوغ الكمال غير ممكن بواسطة أدوات رديئة» فإنه لا مندوحة عن أداء العبادات، التي هي وسيلة التقرب إلى الله تعالى، على أكمل وجه. لذلك من المهم أن يكون مكان أداء العبادات نظيفاً وجميلا بقدرها. كقاعدة عامة يجب أن يكون مكان أداء العبادة (مصلى، مسجد، مكان الصلاة في البيت، بستان أو مكان مناسب في الجبال..) صالحاً وجميلا ونظيفاً. تقول الآية الكريمة ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (الأعراف، 7/ 31). ليست الغاية التفاخر وإنما الوقوف بين يدي

الله بأجمل شكل أفراداً وجماعة. لأن من يجمّل روحه يحافظ على بدنه نظيفاً وجميلاً. لا يمكن تصور جمال الروح والبدن منفصلين عن بعضهما البعض.

يتبنى الغزالي فكرة أن الجمال ناجم عن النظام والانسجام والتناسب، بخطوطها العريضة، ويقيم علاقة وثيقة بين «الكمال» و«الجمال». ينجم جمال شيء ما عن الكمال المأمول أن يتمتع به. يشكل الانسجام والتناسب والوحدة وما يجعل هذا الثالوث ممكنا من خصائص كاللون والصوت والرائحة، مزايا الكمال لموجود ما في إطار نوعه. من يحمل هذه الخصال من إنسان أو قط أو شجر فهو جميل. يوجد الجمال في الموجودات بذاتها قبل أن ندركه. ونتيجة لهذه التجربة، تظهر «اللذة» التي نستوعبها بإدراكنا. يمنح إدراك ما هو جميل عن طريق الحواس من رؤية وسمع ولمس، المتعة والسعادة للإنسان. تميل طبيعة الإنسان إلى ما هو جميل لأنه يبحث عن الكمال في الموجودات. يتناسب جمال موجود ما مع كماله: فالموجود ذو الكمال الأكبر هو من يتمتع بالجمال الأكثر. يضفي الكمال، بصفته الأصل الأنطولوجي للجمال، النظام والانسجام والتناسب والوحدة واللون والنشوة على الموجودات. ما يجعل شيئاً ما جميلاً بالمعنى المطلق هو امتلاكه هذه الخصائص ككل. ينجم جمال آلة الساز عن المادة المستخدمة والصنع والدوزنة وروعة الألحان الصادرة عنه. وما يضفي الجمال على أثر معماري هو انسجام النسب والعناصر المستخدمة في إنشائه. «كل شيء جماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له»[17].

ووفقاً للغزالي فإن حال الكمال هذا لا يقتصر على «المحسوسات» أي الموجودات المجربة بالحواس الخمس فحسب: « فاعلم أن الحسن والجمال موجود في غير المحسوسات إذ يقال: هذا خلق حسن وهذا علم حسن وهذه سيرة حسنة وهذه أخلاق جميلة وإنما الأخلاق الجميلة يراد بها العلم والعقل والعفة والشجاعة والتقوى والكرم والمروءة وسائر خلال الخير وشيء من هذه الصفات لا يدرك بالحواس الخمس بل يدرك بنور البصيرة الباطنة». يكمن

(17) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية)، الجزء الرابع، ص. 316.

الجمال الحقيقي والدائم في الباطن وليس في الظاهر. ويمكن إدراكه بملكات البصيرة كالعقل والقلب، وليس عبر الحواس الخمس القادرة على إدراك الخواص المادية والمؤقتة. المرتبة الأنطولوجية للجمال الحقيقي أعلى من مرتبة الجمال العابر الحسي. وبالتوازي مع ذلك فإن الملكات المدركة للجمال الحقيقي (العقل، القلب، الخيال، الحدس) تمتلك قيمة معرفية أرفع من الحواس الخمس. أي جمال لا يصل من العين إلى القلب ليس كاملاً ولا دائماً.

يذهب تناسب الجمال مع الكمال بنا إلى نتيجة هامة: الجمال المطلق لا يمكن أن يكون إلا في موجود ذي كمال مطلق. وهذا الموجود ليس سوى الله عز وجل. ما تبقى من جمال موجود بالنسبة إليه تعالى. وكل الجمال مرغوب لأنه سبيل الوصول إليه. يطلب الأجمل لذاته وليس لشيء غيره. يُطلب المال والأملاك والنقود وغيره لأنه يساعد ويساهم في إدامة حياة الإنسان. أما الجمال فهو مرغوب لذاته فحسب. لا يمكن تحويل الجمال إلى وسيلة. فالشيء المتحول إلى وسيلة يخرج من دائرة الجمال، ويفقد قيمته. لذلك فإن الله عز وجل، صاحب الكمال والجمال المطلقين، محبوب ومرغوب لذاته فقط[18].

يؤكد ابن سينا على هذه الناحية بالقول إن الكمال والجمال المطلقين عائدين لله عز وجل. تنزيه موجود ما عن كل العيوب يجعله جميلا وكاملاً بالمطلق. والموجود الوحيد صاحب هذا الوصف هو الله تعالى، «واجب الوجود». لذلك «هو مبدأ جمال وحسن كل شيء». يمتلك المرء الحس الجمالي من خلال إدراك هذا الحال الأنطولوجي. أقرب موجود إلى الجمال هو ذلك الذي تخلص من العيوب المادية والحيوانية والنفسانية. وهذا هو السبب بأن يكون الشيء محبوباً ومرغوباً. لذلك يلفت ابن سينا إلى ناحية هامة على صعيد علم الجمال الإسلامي: «كل جمال ملائم وخير مدرك محبوب ومعشوق ومبدأ إدراكه الحس والخيال والوهم والظن والعقل»[19]. كلما كان مستوى هذا الإدراك مرتفعاً كلما

(18) الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، ص. 323

(19) ابن سينا، كتاب الشفاء: ميتافيزيقيا (إسطنبول، منشورات Litera، 2005)، الجزء الثاني، ص. 114.

أصبحت متعة ولذة الشيء المعشوق والمرغوب أشد. بناء على ذلك، فإن الجمال يهبط من الأعلى الأسفل كمبدأ أنطولوجي وميتافيزيقي، ويتجسد في مادة أو صورة. ثم يرتقي إلى مرتبة الوجود التي ينتمي إليها مع مستوى إدراكنا له. وبذلك يرتقي الجمال ويرفع معه الإنسان إلى العوالم العليا[20].

يتبع ملا صدرا الطريق نفسه، ويقول إن الجمال هو خصلة مرغوبة في الدنيا والآخر. وبحسب تعبيره فإن «حاجات الجميل أقرب إلى الإجابة وجاهه في الصدور أوسع..». الجمال الباطني هو الدائم، وينعكس على الظاهر، «ولذلك عول أصحاب الفراسة في معرفة مكارم النفس على هيئات البدن، فقالوا الوجه والعين مرآة الباطن». وقال الفقهاء: إذا تساوت درجات المصلين فأحسنهم وجها أولاهم بالإمامة[21]. من جهة أخرى، يؤكد الحديث الشريف «إن الله جميل يحب الجمال» أن الحق جل وعلا خلق الكون في أحسن صورة. «فالعالم كله على غاية الجمال لأنه مرآة الحق. ولهذا هام فيه العارفون وتحقق بمحبته المتحققون لأنه المنظور إليه في كل عين والمحبوب بكل محبة والمعبود بكل عبادة والمقصود في الغيب والشهود وجميع العالم له مصل وحامد ومسبّح»[22]. الجمال هو مصدر الحب الإنساني والإلهي. يحب الإنسان شيئاً ما لأنه حسن وجميل. والله يحب عباده لأنهم يعكسون جماله. والآية الكريمة ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ..﴾ (المائدة، 5/ 54) هي دعوة لكي يمتلك الإنسان الجمال الأخلاقي والداخلي: إذا كان الإنسان يريد أن يكون مظهراً لحب الله فعليه أن يتصف بصفتي «الحسن والجمال» بكل ما تحتويه الكلمتان من معانٍ[23].

(20) انظر أيضاً فاليري غونزاليز، *Beauty and Islam: Aesthetics in Islamic Art and Architecture* (London: I. B. Tauris, 2001).

(21) ملا صدرا، تفسير القرآن الكريم (قم: منشورات بيدار، 1344 هـ)، الجزء الأول، ص. 129.

(22) ملا صدرا، تفسير القرآن الكريم، الجزء الأول، ص. 129.

(23) للاطلاع على بحث شامل حول المصادر الكلاسيكية في هذا الخصوص انظر وليام سي. تشيتيك، *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (New Haven: Yale University Press, 2013)، خصوصاً ص. 204 وما بعدها.



لوحة من القرن السادس عشر تعود للسلطان محمد، وتصور قصة في ديوان الحفّاظ

الصانع، أي الخالق الموجد المبدع هو الله تعالى أحسن الصانعين. لأنه يصنع كل شيء في أحسن تقويم. يقول القرآن الكريم إن الله جعل كل شيء خلقه جميلا (السجدة، 32/ 7). خلق الله الموجودات من العدم، ومنحه إياها الوجود هو بحد ذاته إحسان وإنعام. لكن ما هو على نفس القدر من الأهمية أن الله تعالى خلق المخلوقات في صورة جميلة. ينشأ النظام المبني عليه العالم من هذا الإحسان والجمال. يرد في القرآن الكريم بكثرة فعلاً «أحسن» و«زيّن»، اللذان يعبران عن أن عملية الخلق الإلهية جميلة بحد ذاتها وأن عالم الوجود يجسد هذا الجمال[24]. تذكرنا الآيتان ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ﴾ (الصافات، 37/ 6) و﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات،

(24) قوج، الجمالية الإسلامية، ص. 98 وما بعدها.

7/49) بأن الله وضع وظيفة كونية للجمال. لغة «الحسن» القرآنية جذابة حقاً، وتتمتع بتأثير يمتد من الحواس الخمس إلى القلب. يقول القرآن الكريم عن السيدة مريم ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ (آل عمران، 2/ 37)، ويروي كيف أن الله أحسن خلق مريم، التي تعد مثالاً في جمال ومعنوية الأنوثة.

وظيفة الإنسان على الأرض هي فعل كل شيء بعناية الفنان على نحو حسن وصحيح وجميل. تعود كلمتا الصنعة (بمعنى الفن) والصانع إلى نفس المصدر، ولا شك بأن ذلك ليس من قبيل الصدفة. صُنْعٌ أو صَنَعَ، بمعنى فعل وعمل، يقابلهما في اليونانية كلمة «*Techne*»: تعني كلمة الصنعة أو *Techne* صنع شيء ما بأسلوب معين على نحو حسن وجميل. يلفت توصيف «الفن صنعي» (Art is Artificial) إلى الجهة المتعلقة بالصنع من الفن. يتمتع جانب الصنع في الفن بأهمية لا يمكن التغافل عنها. من غير الممكن إبداع عمل في الرسم أو الشعر أو العمارة من دون الصنعة. الإلهام والموهبة شرط ضروري لكنه غير كافٍ. لكن من يؤدون حق الإلهام والموهبة يمكنهم أن يبدعوا أعمال فنية مميزة.

ومن أجل ذلك ينبغي حمل عالم الوجود المادي على محمل الجد، والنفوذ إلى حقيقته ومعناه من كافة النواحي. يرفض الفكر الإسلامي التفريق الحازم والقاطع بين الدين والدنيا، والأرض والسماء، وينظر من هذه الزاوية إلى عالم الوجود والطبيعة. يكشف بشكل مفصل النواحي الفيزيائية والجمالية والفنية لهما. بما أن الله لم يخلق أي شيء باطلا (آل عمران، 3/ 91) فلا شيء من خلقه يمكن أن يكون غريباً أو بعيداً عنا. ترنتيوس، العبد والكاتب الروماني، (توفي عام 159 ق.م) قال له جاره «اهتم بشؤونك». فأجابه بقوله المأثور الشهير: «أنا إنسان، وما من شيء إنساني بغريب عني» (*Homo Sum, Humani Nihil a me Alienum Puto*). ليس هناك أي شيء غريب أو عدو في الوجود بالنسبة لمن ينظر إلى عالم الخلق على أنه أثر من صنع الله تعالى. لذلك لا يمكن لأي اعتقاد أو فكر لا يحمل الواقع المادي على محمل الجد أن ينتج ثقافة وفنا وحضارة. المهم هو أن يتخذ الإنسان مكانه بشكل صحيح في دائرة الوجود دون تأليه المادة،

واعتبارها قيمة وإمكانية مسخرة لخدمته[25].

في رسالته التي تحدث فيها عن مفهومي الجمال والجلال، يقول ابن عربي: «ما من آية في كتاب الله تعالى ولا كلمة في الوجود إلا ولها ثلاثة أوجه جلال وجمال وكمال»[26]. الجمال ممكن مع الكمال. ومن جهة أخرى فإن للجمال أيضاً جلاله وهيبته وعظمته وعلويته. وعلى غرار ذلك، يتجلى الجلال من خلال الجمال والكمال. بما أن عالم الخلق هو من صنع الله تعالى أحسن الصانعين، فإن هذه الأوصاف ينبغي أن تكون فيه كله. يتعامل الفنان مع الوجود بحس جمالي، ويدرك بتجربته الخاصة هذه الخصائص المندمجة في جوهر الوجود، ليظهرها في فنه. يصبح من الممكن في مستوى الإدراك هذا حب الجميل دون الانجرار وراء الشهوة، والنظر إلى الجلال دون خوف، وبلوغ الكمال دون فتح الباب أمام التكبر. الغاية النهائية للتجربة الجمالية والفنية بالنسبة للفرد والمجتمع هي العيش في هذا المستوى من الوجود والإدراك. وفي هذا السياق يخرج الذوق أو الاعجاب من كونه حالة شخصية أو مزاجية، ليكتسب صفة حقيقية وذاتية ضمن مرتبة الوجود.

تشتمل وجهة نظر ابن عربي «الوحدة في الكثرة» على فكرة وجود واقع وراء صور التعددية المرئية، يربط كل شيء ببعضه البعض. ليست الكثرة، التي نعيشها في العالم الخارجي، وهما بل حقيقة. لكن الحقيقة ليست عبارة عن ذلك. يتيح مبدأ الوحدة الكامن وراء الصور اللامتناهية إدراك الفوارق العظيمة في العالم وهي مترابطة مع بعضها البعض ككل. وعلى حد تعبير محمود أرول قلج فإن «الحق والخلق، والحقيقة والظهور، والوحدة والكثرة عبارة فقط عن أسماء مظهرين مختلفين لحقيقة واحدة. يظهر الشيء الذي هو وحدة حقيقية

(25) لفت الكثير من المفكرين المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن الهيثم وابن خلدون إلى هذه العلاقة الدقيقة بين المادة والمعنى. للاطلاع على بحث في هذا الخصوص انظر جمال ج. إلياس، *Aisha's Cushion: Religious Art, Perception, and Practice in Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2012)، ص. 139–174.

(26) ابن عربي، «كتاب الجلال والكمال»، رسائل ابن عربي (بيروت: دار الصدر، 1997)، ص. 41.

في الباطن، بأشكال متعددة في الظاهر»[27]. يضع هذا المبدأ قاعدة جمالية هامة بالنسبة للفنون الإسلامية: لا تسمح العلاقة المستمرة والديناميكية بين الوحدة والكثرة باختزال الوجود في صيغة إدراكية واحدة وشكل جمالي واحد. كما أن الوجود متعدد الأبعاد وديناميكي، ينبغي أن تكون الأدوات المعرفية والجمالية التي نستخدمها للتعبير عنه متعددة الأوجه وديناميكية ومتنوعة. من الأمثلة الملفتة لمبدأ الوحدة في الكثرة النماذج الهندسية، والرسوم النباتية، والأرابيسك، والأشكال المعمارية المبنية على التلاعب باللون والضوء، والتصاوير المثالية التي طورها الفنانون المسلمون وبلغوا بها مستويات رائعة.

لم تظهر التراجيديا أو فن النحت أو تصوير الطبيعة في الحضارة الإسلامية، وينبغي اعتبار ذلك راجع إلى التصور الفني والجمالي، الذي تحدثنا عنه حتى هاهنا. تنجم الألوان والمنظور وأشكال التصوير والاستخدام في فن المنمنمات (النقش) عن تبني وجهة نظر معينة تجاه الوجود، وليس عن فقر تقني. رُسمت الأشكال البشرية والحيوانية في تراث المنمنمات على سطح ببعد واحد واكتسبت شكل وجود جديد، وهذا أتاح الفرصة أمام ظهور إمكانيات جديدة من الناحية الفنية. ظهر فن التصوير هذا في مجالات مختلفة كالتاريخ والقصص والكتب والتزيين والأدب والتاريخ السياسي والاجتماعي، وتمتع بمكانة مرموقة في الحضارة الإسلامية بوصفه شكل فني راقٍ، ولعب دوراً كأحد المظاهر الملموسة لنظرية الكوزمولوجيا الإسلامية. أتاح تحريم الأشكال التصويرية الطبيعية الفرصة أمام ظهور أشكال بصرية جديدة وغنية[28]. لا معنى للادعاء أن الفن الإسلامي عبارة فقط عن العمارة والخط، كما يزعم بعض المستشرقين

(27) محمود أرول قلج، الشيخ الأكبر: مدخل إلى فكر ابن عربي (إسطنبول: منشورات Sufi Kitap، 2009)، ص. 281.

(28) انظر بانو ماهر، فن المنمنمات العثماني (إسطنبول: منشورات Kabalcı، 2012)؛ مظهر إيشير أوغلو، تحريم الرسم في الإسلام ونتائجه (إسطنبول: منشورات Yapı Kredi، 2005؛ أول طبعة بالتركية 1973). للاطلاع على نقد لتحريم الرسم وخطاب تحطيم الإيقونات انظر نوح يلماز، خطاب تحريم الرسم في الإسلام (إسطنبول: دوغان كتاب، 2017).

والمسلمين. نشأت ونمت الفنون الإسلامية في مجالات متعددة كالقصة والشعر والموسيقى والحياكة والرسوم والتزيين والمنمنمات والحدائق وإنشاء المدن والكتب والإيبرو والتذهيب، ولا يمكن اختزالها في مجال واحد[29]. ينبغي النظر من هذه الزاوية إلى تحريم التصوير ومسألة الرسم[30]. وعلى أي حال، من المفيد الإشارة إلى أن الفنون الإسلامية الملفتة بأساليب تعبيرها الخاص، تتمتع بآفاق مفتوحة وبنية ديناميكية.

التداعيات العصرية

في هذا السياق، ليست العلاقة المقامة بين القدرة التجريدية للفن الإسلامي وبعض التيارات الحديثة، مرفوضة بالكامل. فقد أُجريت مقارنة بين التيارات الجديدة للفن الغربي من مذاهب الطبيعة والمحاكاة والتكعيب وبين الأشكال الفنية المستخدمة في الفنون الإسلامية كالتزيين والخط والأرابيسك والزخارف الهندسية والنباتية، من ناحية المفهوم وليس الشكل. عمل أوستاش دو لوري مديراً للمعهد الفرنسي للآثار والفن الإسلامي بدمشق بين عامي 1922 و1930، ونشر في 1932 مقالة أشار فيها إلى التشابه الكبير بين لوحات بيكاسو والفنون الإسلامية، لينثر بذور نقاش ما يزال مستمراً حتى اليوم. يلفت دو لوري إلى أن الفنانين المسلمين فضّلوا التجريد والأسلبة والتكرار والتخطيط المبسط على المذهب الطبيعي، ويقول إن بيكاسو اتجه في منحى مشابه في الفن الغربي.

(29) للاطلاع على دراسة تنظر من هذه الزاوية الواسعة إلى الفنون الإسلامية وتركز على الصورة إلى جانب المعنى انظر تيتوس بوركهارت، *Art of Islam: Language and Meaning* (Bloomington: World Wisdom, 2009).

(30) للاطلاع على تقييم قصير ومختصر بخصوص فن الرسم في الثقافة الإسلامية انظر طوران قوج، الجمالية الإسلامية، ص. 203-217. وتجدر بنا الإشارة إلى كتاب أرنولد المنشور عام 1928، من ناحية تطرقه إلى الأوجه المختلفة لفن الرسم في الإسلام؛ انظر توماس دبليو. أرنولد، *Painting in Islam: A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture* (New York: Dover Publications, 1965).

يخاطب «الفن التجريدي» قوة المخيلة والعقل من خلال تبسيط الموجودات، عوضاً عن مخاطبة العين عبر رسم الموجودات كما هي. سعى الفنانون المسلمون، على غرار تكعيبية بيكاسو، إلى تحويل الموجودات الخاصة إلى صور «روحية وعقلية». وبذلك أقدموا على خطوة نحو العالم اللامتناهي لقوة الخيال والعقل، من خلال التخلص من حدود الشكل المادي للوجود. يتحول التجريد إلى عملية تحرير. تنقل قوة الخيال أو المخيلة الموجودات من مستوى الوجود المادي إلى عالم الخيال، ومنه إلى مرتبة العقول المجردة. تصبح مساعي الفنان خالدة في عالم الوجود اللامتناهي. لا يكتفي عالم الخيال بتقديم إمكانيات جديدة فحسب، في مواجهة الرتابة المملة للمدرستين الواقعية والطبيعية، بل يتيح لنا في الوقت نفسه فرصة رؤية الأسرار في جوهر الوجود. كل كشف يميط اللثام عن سر جديد. مقام الحيرة مفتوح في كل لحظة أمام الجميع. ما سعى إليه بيكاسو عبر التكعيبية هو التخلص من العالم الجامد وأحادي البعد للمذهب الطبيعي، وإتاحة إمكانيات جديدة في ملتقى الوجود مع الحس الجمالي للفنان[31]. أصر دو لوري على ادعائه هذا إصراراً كبيراً إلى درجة القول إن بيكاسو، الفنان الإسباني ربما يكون ورث التجريد الإسلامي عن طريق الأندلس. بل إن هناك روايات لاحقة وردت فيها اشتقاقات مبتدعة تحول اسم بيكاسو بموجبها من «أبو قاسم» (Bicassem, Abucassem, Picasso)[32].

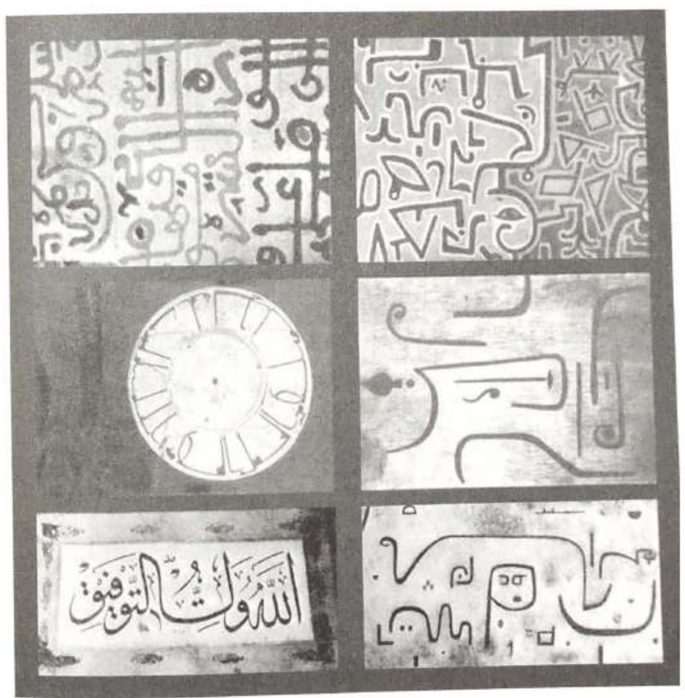
يتناول مارشال هودجسون أيضاً الطابع التجريدي واللاإيقوني واللاطبيعي للفنون الإسلامية الكلاسيكية، ويلفت النظر إلى التشابه القائم بينها وبين التجريد التكعيبي لدى بيكاسو[33]. اعتبر الفنان المسلم الصورة المادية (مع انعكاسها

(31) طُبعت مقالة دو لوري على شكل كتيب: أومستاش دول لوري، *Picasso & L'Orient Musulman* (Rumeur des Ages, 2015).

(32) فينبار باري فلود، «Picasso, the Muslim or, How the *Biderverbot* Became Modern»، *Res: Anthropology and Aesthetics* 67–68 (2016/2017) (42–60)، ص. 47.

(33) مارشال جي. إس. هودجسون، «Islam and Image»، *History of Religions*، Vol. 3, No. 2 (Winter, 1964)، ص.220–260.

الموجود في المستوى الأدنى) واحداً من مظاهر وأشكال الوجود، واتجه إلى المراتب الأخرى للوجود بفضل التجريد والمخيلة، وهذا أمر طبيعي. مهد لقاء الإنسان مع الوجود في مستويات استيعاب أرفع وتشكيله الحس الجمالي بموجب ذلك، الطريق أمام حصول الفنان على إمكانيات جديدة. فهم الطبيعة كفكرة أو مثل أو رمز أو آية لا ينقص شيئاً من واقعيتها، بل يضفي عليها مستويات جديدة من المعاني. وهكذا يصبح التجريد أحد أقوى أدوات اللغة الرمزية. لكن من غير الممكن القول إن الجميع يفهم ذلك.



كان للفن الإسلامي تأثير على الرسام السويسري «كلي» في محاولاته رسم الأشكال

على سبيل المثال، رغم ادعاء هيغل أن غاية الفن هي «تقديم المطلق بشكل حسي»، يعتبر قدرة الفنين الإسلامي واليهودي على التجريد، قاصرة. وبرأيه فإن من غير الممكن تصوير شيء ليس له شكل مادي ومحتوى. وفي هذه الحالة من المستحيل على المسلمين واليهود أن يجعلوا معتقداتهم مواضيع لفن ما. وفي المقابل، نجح الدين والفن المسيحيين في تجريد وتصوير الرب[34]. من الواضح أن هذا الفكر الفني المحاكي أوروبي المركزية لدى هيغل يعكس وجهة نظر ضيقة الأفق. ومع موقف هيغل هذا تصبح الفنون العصرية كالتكعيبية عديمة المعنى والوظيفة، ويغدو رسامون من أمثال بيكاسو وماتيس فاشلين. ما فات هيغل هو حقيقة أن تحريم الرسم في التراث الإسلامي واليهودي ذو وظيفة جمالية، وليس دينية فحسب. وفي هذا السياق، من المفيد التطرق بإيجاز إلى المكانة المركزية لمفهومي عالم الخيال والمخيلة، في التصور الفني والجمالي. يقول المفكرون المسلمون إن هناك مرتبة وجود ثالثة بين عالم المادة المجرد وعالم العقل المجرد. بينما يُستشعر العالم المادي بالحواس، يُدرك عالم المعقولات بالعقل. لكن الواقع وأنواع العلم المعتمدة عليه ليس عبارة عن هذين العالمين فقط. فعالم الخيال يربط بينهما. هناك حاجة لقوة المخيلة من أجل ظهور الأشكال العقلية المجردة (فكرة، مثال، أعيان ثابتة إلخ) في صورة قابلة للإدراك. ليس مفهوماً عالم الخيال والمخيلة عبارة عن أشياء غير حقيقة من نسج الخيال، بل يعبران عن عملية تجريد الموجودات من صفاتها المادية– الفيزيائية، وتحويلها إلى جواهر تمثيلية وعقلية. وعلى حد تعبير ملا صدرا فإن الخيال «قوة جوهرية– باطنية غير العقل و غير الحس الظاهر و لها عالم آخر غير عالم العقل و عالم الطبيعة و الحركة»[35]. تتيح المخيلة أو قوة الخيال لنا إقامة علاقة بين ما هو مادي مجرد وعقلي مجرد. ووظيفتها الأساسية هي تجريد الموجودات

(34) جي. دبليو. إف. هيغل، *Aesthetics: Lectures on Fine Art* (Oxford: Oxford University Press, 1975)، الجزء الأول، ص. 42.

(35) ملا صدرا، الأسفار، الجزء الثامن، ص. 214.

المادية من خصائصها الفيزيائية ونقلها إلى مرتبة إدراكية أرفع. تقرب المخيلة الإنسان، بفضل هذا التجريد، «إلى أفق المفارقات (الجواهر العقلية الكائنة فوق العالم المادي)»(36). بذلك يصبح من الممكن عند إدراك الجواهر المادية كأشياء محسوسة التعبير عنها في الوقت نفسه على شكل تمثيل أو صورة أو رمز. أهم وظيفة للفن التجريدي والرمزي هي نقل المادة إلى مستوى أعلى من الإدراك والتمثيل، دون إنكارها أو جعلها مطلقة.



مدخل جامع وكلية دفريغي في سيواس

الموجود الظاهر هو شيء أكثر من المادة. إنه واقع عقلي يضفي على المادة المعنى والوحدة. لكن الصور العقلية لا يمكنها أن توجد بنفسها، أي بدون صورة، في عالم الكون والفساد. ما يكسبها صورتها هو مقابلاتها في عالم الخيال. لا بد للموجودات المتسمة بالصفة المادية والعقلية معاً أن تكتسي بصورة ما في هذه

(36) ملا صدرا، التفسير، الجزء الثاني، ص. 8

الدنيا. عالم الخيال هو المكان الذي تكتسب فيه الموجودات صورها. لذلك يسمى عالم الخيال أحيانا عالم المثال (*Mundus Imaginalis*). تتيح المخيلة لنا، من خلال فهم الصور، تجربة مظاهر وتجليات الوجود ككل على أنها أشياء «محسوسة». وبذلك فإن التجريد لا ينقص الوجود وإنما يزيده. كما أنه يتيح لنا، من خلال ترك الخصائص المادية الزائلة والعارضة للموجودات، الوصول إلى معناها الحقيقي الذي تشير إليه. ليس الخيال انفصالاً عن الواقع، وإنما استيعابه في مرتبة وجود أرفع وأغزر. الشعور بزرقة السماء هو شيء أكثر من تحليل خصائصها الفيزيائية والكيميائية والفلكية. تتضمن عبارة «سماء زرقاء» وتداعياتها الخصائص المادية، لكنها تشير إلى معنى وحس أكبر من مجموع تلك الخصائص. الأمر نفسه يتدرج على موجودات ومفاهيم من قبيل الشمس والرياح والشجر والكتاب والإنسان والحرية[37].

عالم الخيال أو عالم المثال هو أيضاً مكان نشوء الأشكال الفنية. لا يمكن أن تكون هذه الأشكال آتية من عالم المادة، لأن الشكل الفني شيء أكثر من المادة. ولا يمكنها أن تأتي أيضاً من عالم العقل المجرد لأنه من غير الممكن أن تظهر في هذا العالم ماهية عقلية أو فكرة غير متجسدة بصورة معينة. حتى أشد الفنون تجريداً ينبغي أن يتلبس في صورة مادية أي «خيالية» معينة. عالم الخيال أشبه بـ«برزخ» بين المادة والعقل: بينما يلامس في جانبه عالم المادة، يتمسك في جانبه الآخر بعالم العقل المجرد والماهيات[38]. لذلك فإن الصور الموجود في عالم المثال تقف «معلقة» بين هذين العالمين.

المثل الأفلاطونية هي عالم موجودات ليس فيه أي ظلام أو نقص، وهي أصول الجواهر الموجودة في الكون. أما الصور في عالم المثال فيمكن أن تكون منيرة أو مظلمة، كاملة أو ناقصة. لذلك يمكنها أن تدخلنا الجنة أو النار، بحسب

---

(37) انظر سيد حسين نصر، *Islamic Art and Spirituality* (Albany: SUNY Press, 1987)، ص. 171–176.

(38) أوليفر ليمان، *An Introduction* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004)، ص. 92.

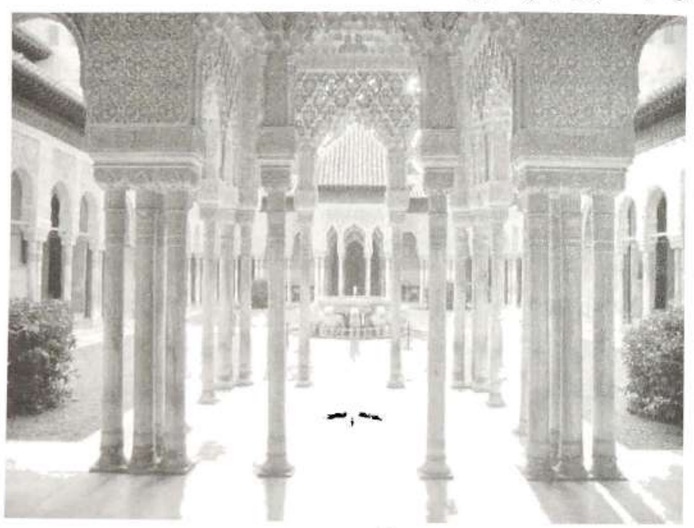
شكل إقامة الإنسان للعلاقة بينها. هذا هو مكان إقامة العلاقة بين البدن والروح، والمادة والعقل، والإحساس والتفكر. وهذا هو السبب وراء توحيد الصور الجمالية عالمين أو أكثر، ولعبها دوراً ديناميكياً ومتعدد الأوجه في إدراكنا[39].

تصور الوجود الديناميكي هو سبب تأكيد ملا صدرا بإصرار على عالم الخيال: ينبغي قراءة الوجود عن طريق عمليات تغير واستمرار تجري عبر الحركة الجوهرية، وليس عن طريق الذوات الثابتة. لأن سريان الوجود هو مصدر ديناميكية العملية التي نراها في عالم الشهادة. الأشياء التي نجربها في العالم الخارجي هي نماذج سير وتدفق وظهور وسريان الوجود. الشيء الذي نجربه على أنه شجرة ليس «شيئاً» مستقلا، وإنما حال الوجود متقمصاً صورة الشجرة. الأصوات التي نسمعها، والروائح التي نشمها، والألوان التي نراها هي صور يظهر بها الوجود المتجلي و«المنبسط» باستمرار. عندما نجرب الوجود المادي نلامس في الحقيقة وجه الوجود الناظر إلى عالم الخلق. نسعى لإدراك الحقيقة الكامنة وراء تجليات الوجود باستخدام قوة المخيلة والتفكر، بعد تجاوز الحواس الخمس. بهذا المعنى يكون العالم المادي حقيقي ولا يمكن إهماله. لأنه واحد من تجليات الوجود، ويوجه رسائل إلينا باستمرار. لكن الحقيقة لا تقتصر عليه فقط.

تؤكد التداعيات الغنية لمعاني كلمة البرزخ هذه الناحية. فالبرزخ يربط بين عالمين مختلفين لكنه ليس واقعاً في أي منهما. الوقوع «بين» الوجود والعدم، والجوهر والأعراض، والحركة والسكون، والوحدة والكثرة يكسب مرتبة البرزخ ديناميكية وسريانا كبيرين. الوجود في البرزخ يعني المشاركة في أكثر من عالم، والتمسك بأكثر من مرتبة للوجود، ولعب دور المترجم للعوالم المختلفة. يمكننا تشبيه ذلك بالصورة في المرآة. ما نراه في المرآة هو صورة، وليس المرآة نفسها. ولأنها صورة فهي أيضاً ليست الحقيقة بذاتها. لكنها في المقابل ليست كذباً أو تزيفاً أو تلفيقاً بشكل كلي. الأمر نفسه يسري على الأشياء التي نراها على

(39) ملا صدرا، الأسفار، الجزء الثامن، ص. 302.

شاشة السينما. ما نراه على الشاشة من أشخاص وأماكن وشمس وشجر وألوان وأشياء أخرى ليس حقيقياً



بهو الأسود، قصر الحمراء

بالمعنى المادي. لأنه عبارة عن انعكاسات وتمثيلات بصرية على الشاشة. لكن من غير الممكن أيضاً القول إن كل ذلك لا يمت إلى الحقيقة بصلة. تماماً كما هو الحال في عالم المثال لملا صدرا، تقف المرئيات التي تنتجها السينما «معلقة» في مكان ما بين المادة وما ورائها وتوجه إلينا سلسلة من الرسائل حول عالَمين. بهذا المعنى، يمكن قراءة عالم المثال على أنه مفهوم «Pro–Image». يمكن اعتبار الأمثلة القائمة أمامنا في الشعر والقصة والفنون البصرية والتشكيلية والعمارة على أنها مظاهر لعالم المثال[40]. وكما أشار إيزوتسو فإن «الإنسان

(40) لورا ماركس، «Real Images Flow: Mulla Sadra Meets Film–Philosophy»، *Film–Philosophy*, sy. 20 (2016)، ص. 24–46

لكونه موجوداً منتجاً لهذه الأمثلة» يمكنه، من خلال استخدام قوة المخيلة هذه، اكتساب قوة حدس مبدعة لا غنى عنها من أجل الفنون والعلوم. تأتي الأمثلة والكائنات الأسطورية والحكايا الخارقة والرموز والاستعارات التي تنتجها الفنون والميثولوجيا، من هذا الفضاء الغني والديناميكي لعالم الخيال. بهذا الشكل فقط يمكن استيعاب الوجود في إطار وحدة رمزية. وهذه إمكانية كبيرة جداً[41].

يبذل إرنست كاسيرر جهداً مشابهاً، وهو الذي طبق تعبير «الشكل الرمزي» على كل مراتب تجربة الإنسان مع الوجود. يهدف كاسيرر إلى وضع فلسفة إدراكية وراء التصنيفات الصارمة للمذهب الكانطي، ويقول إن هناك عملاً رمزياً في جوهر العلم والثقافة والفن واللغة وجميع الأعمال البشرية-الاجتماعية الأخرى. يسعى عقل الإنسان إلى فهم الطبيعة المعقدة للكون على أنها وحدة ذات معنى، ويجعل الوجود مثالاً رمزياً عن طريق الحواس الخمس والإدراك. ينبغي استيعاب التفاصيل والصورة الكبيرة في الوقت ذاته. لأن التضحية بالصورة في سبيل التفصيل أو العكس، يرغمنا على فهم ناقص وأحادي البعد للوجود. في حين أن الطبيعة الديناميكية للوجود تفرض معرفة متعددة الأوجه وديناميكية شأنها في ذلك شأن الوجود نفسه. تظهر الأشكال الرمزية والرموز كمظهر للشكل الإدراكي الديناميكي والشمولي. مما يلفت الانتباه وجود تشابه بين فرضية كاسيرر هذه وبين التصور الإسلامي للوجود. بالنسبة للإسلام الكون كله «آية» تشير إلى واقع وراءه، وليس فقط موجودات معينة في العالم (الأرض، السماء، القمر، الشمس، خفقات أجنحة الطيور، صوت الماء المتدفق..)[42].

---

(41) توشيهيكو إيزوتسو، «Between Image and No–Image: Far Eastern Ways of Thinking»، *Eranos*, c. 48 (1979)، ص. 427–461.

(42) إرنست كاسيرر، *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3 Cilt (New Haven: Yale University Press, 1965)؛ (طبع الكتاب للمرة الأولى أعوام 1923، 1925، 1929).

فن السرد

في ظل هذه الملاحظات، يصبح سرد «قصة الوجود» عنصراً أصلياً من عملنا الوجودي. كلما كان إدراك الوجود قوياً كانت القدرة على سرد قصته قوية وعميقة. ينجم فقدان السرد، أي فن رواية القصة، عن ضياع مصدر ميتافيزيقي ومعنوي أكثر منه زوال المؤهلات الأدبية. ليست القيم الميتافيزيقية والأخلاقية عبارة عن تجريدات فحسب. فكل واحدة منها تعادل مكانا في دائرة الوجود، وتمتلك واقعية أنطولوجية بمعزل عن الذات العارفة. الطريقة الأكثر فعالية لإظهار أن هذه القيم حقيقية ومحسوسة هي الحديث عنها عبر قصص تمثيلية/ مجازية. يصور فن السرد هذه المبادئ والحقائق «المجردة» على أنها واقع محسوس في الوجود والحياة. وبينما يخاطب قوة المخيلة لدى الإنسان من جهة، يفعّل ملكاته العقلية والأخلاقية من جهة أخرى. يدخل البشر عالم القصص الملون، ويُدعون إلى رحلة لسبر أغواره. وعندما يصغي الإنسان إلى اللغة الرمزية للقصص يسعى إلى فك رموز حقيقة الوجود ومعنى الذات. استخدم إخوان الصفا وابن سينا ومسكويه والإمام الغزالي وابن الطفيل والسهروردي وفريد الدين العطار ومولانا جلال الدين الرومي وابن عربي والكثير من العلماء والحكماء والفلاسفة والمتكلمين فن السرد في الحديث عن الأوجه المختلفة للأخلاق الفاضلة. تتداخل في حكاياهم المبادئ الميتافيزيقية والحياة اليومية، والأحداث المحسوسة والمجردة، والتاريخ والحاضر، والأرض والسماء، والخلق والإرادة، ودائرة الوجود ومغامرة الإنسان على وجه الأرض. تصبح الحكايا، التي تعكس إدراك الإنسان، تمثيلا جمالياً ورمزياً للواقع. تخاطب الأحداث المروية والعبر المستخلصة ملكات العقل السليم والقلب السليم والذوق السليم لدى البشر[43].

(43) للاطلاع على دراسة تتناول الحكايا الفلسفية- المجازية في الفكر الإسلامي من هذه الزاوية انظر سيريوس علي زاغار، *The Polished Mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism* (London: Oneworld Academic, 2017).

يتفرع فن الحكاية إلى عدة فروع كالأمثلة والقصص والخرافة والأسطورة، وتعود جذوره إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة. ترد في القرآن الكريم قصص الأنبياء، وحكايا الأقوام، والأحداث التي تعرض لها بعض الأشخاص، وترمي إلى سرد الحقائق الكونية والمبادئ الأخلاقية عبر الحوادث الملموسة، والأشخاص، والامتحانات، والعقاب والمكافآت، والأحداث الكبيرة كالطوفان والزلازل. تأخذنا كل قصة إلى نتيجة و«عبرة» أخلاقية. المأمول أن يستخلص الإنسان منها «العبر». لكن القصة نفسها تتمتع بنفس القدر من أهمية نتيجتها على الأقل. فقصة سيدنا إبراهيم عليه السلام هامة لأنها حكاية رسول من أولي العزم، فضلا عن الدروس المستخلصة منها في سياق العقل وتسليم الأمر لله. كما تحظى قصة أصحاب الكهف بالأهمية على صعيد شخصياتها والمعاني التي تتضمنها وتستحضرها.

لا يقتصر استخدام الحكاية/ القصة في القرآن على الحوادث التاريخية فحسب. فحادثة الخلق تُروى أيضاً كحكاية. كيفية خلق الله البشر، وكيفية وسبب إرساله تعالى آدم وحواء عليهما السلام إلى هذه الدنيا، والمسؤوليات التي حملهما إياها وما شابهها من مواضيع هي جزء من حكاية الخلق. تتداخل القيم الأخلاقية والمعنوية مع المبادئ الأنطولوجية والعقلية في كل هذه القصص. لم يُخلق الوجود أولا ثم أُضفي عليه المعنى، بل إن الله تعالى منح الموجودات المعنى والغاية منذ لحظة بدء خلقها. غاية القصص هي التذكير باستمرار بهذه الوحدة والاستمرارية، وإظهار عدم وجود أي فراغ أو انقطاع على مستوى الوجود ونظام الخلق. خلق الله الإنسان بعد تمريره من عدة أطوار. نفخ فيه من روحه، ومنحه العقل والإرداة ليجعل منه موجوداً يتمتع بالحرية والمسؤولية. تذكير الإنسان بمن يكون هو الغاية النهائية لحكاية الخلق هذه المروية بشكل مفصل في القرآن الكريم. من يذكرون ويدركون هذه الحقيقة هم الوحيدون القادرون على فهم معنى دائرة الوجود، وعلى اتخاذ موقف أخلاقي يتناسب معها. لذلك فإن غاية فن السرد ليست مجرد التصوير أو التسلية، بل مخاطبة

عقل وقلب الإنسان، ومساعدته كي يصبح موجوداً متلائماً مع فطرته.

تظهر منظومة المبادئ نفسها أمامنا في الحكايا ذات الطابع الشعبي. هناك مؤلفات هامة كقصص ألف ليلة وليلة وكليلة ودمنة، وقصص الحب كمجنون ليلى ويوسف وزُليخا ومموزين، والقصص الفلسفية كحي بن يقظان وسلامان وأبسال، والمناقب التي تروي أحوال الأولياء، ومؤلفات أخرى، كلها تمزج الكثير من الأشكال الأدبية لتكشف عمق فن السرد. العنصر الرئيسي هنا هو تحريك قوة الحيرة والمخيلة لدى الإنسان. بينما تقوي الحوادث العادية والاستثنائية، والأماكن والمخلوقات الميثولوجية والأحداث غير المتوقعة شعور الحيرة، تضفي من ناحية أخرى أوجها جديدة على ملكة المخيلة. تتم تجربة العقل وقوة المخيلة، والمنطق والعاطفة، والقواعد الرياضية والفنون الأدبية، والنظام والانضباط والحرية معاً وفي نفس الوقت. كل حكاية هي عملية تحرير تحرك شعور الحيرة وقوة المخيلة، تزيل الجدران بين مراتب الوجود المختلفة، وتنقل الإنسان إلى آفاق جديدة. هذا هو المكان الذي تبدأ فيه الملكات العقلية لمعنى الوجود بالظهور مع الإمكانيات الإدراكية الأخرى. تتبلور القدرات الحدسية من قبيل الحس قبل الوقوع (الإدراك السبقي) في هذا المستوى من الإدراك، وتوجه دقة الفكر وعالم الروح لدى الحضارة.

وبالخلاصة فإن قوة المخيلة تعلم الإنسان النظر إلى الأرض والسماء في نفس الوقت، وتوضح أن نسيان السماء عند النظر إلى الأرض أو العكس هو تصور ناقص وخاطئ. تشير إلى وجود أكثر من عالم وترفض المقاربات المبنية على الاختزال. لا يمكن إقامة علاقة بين مراتب الوجود والإدراك والوصول إلى خلاصة إلا عن طريق قوة مخيلة شاملة وديناميكية. ينبغي الأخذ في الاعتبار دائماً أن الوجود هو أكثر من الظاهر، من أجل تحويل المادة، التي هي موضوع الفن، إلى المعنى الذي هو موضوع العقل والروح. لا يمكن للتجلي والظهور أبداً أن يستهلكا الأصل والمصدر، وإنما يؤكدان وجودهما فحسب. عندما يتمكن بني آدم المرسلون إلى الدنيا من أداء حق الأرض التي يطؤونها والسماء التي

تعلو رؤوسهم في نفس الوقت يصبح بمقدروهم بلوغ شكل جمالي ومتحضر للوجود. ينشأ الجمال، بالمعنى الذي عرفناه أعلاه، من جوهر الوجود، ويمسك بيد الإنسان ليتجه به في رحلة إلى الأعلى. لا يكون التاريخ في هذه الرحلة وراءنا وإنما تحت أقدامنا. غاية الحضارة، من الفكر إلى العلم وحتى الفن والتنظيم السياسي، هي تزويد الإنسان في هذه الرحلة بالأدوات الصحيحة وكشف الخير والجمال والصواب في جوهر الإنسان.

10

مفكران حضاريان:
الفارابي وابن خلدون

اعتبرت المدينة أهم مجال حياتي تعيش فيه القيم الحضارية، لأنه بحسب الفكر الكلاسيكي، لا يمكن للإنسان بلوغ الوحدة والكمال الموجودين في فطرته إلا من خلال العيش مع البشر الآخرين. وهذا ممكن على أكمل وجه في المدينة. لا تعني حياة المدينة، بوصفها شكل العيش المشترك، فقط التقدم في التجارة أو العمارة أو التقنية. هذه عناصر هامة في الحاجة الأمنية وغريزة المحافظة على الحياة لدى الإنسان، وتشير إلى القواسم المشتركة الصغرى. المبادئ الأساسية التي أوجدت المدينة هي شيء أكثر من النجاح التقني. يلفت ملا صدرا إلى هذه الناحية، ويقول: «ذلك، أن الإنسان مدني بالطبع لا ينتظم حياته إلا بتمدن واجتماع وتعاون، لأن نوعه لم ينحصر في شخص، ولا يمكن وجوده بالانفراد، فافترقت الأعداد، و اختلفت الأحزاب، و انعقدت ضياع و بلاد»[1].

يعتبر ملا صدرا العيش المشترك للإنسان مع الآخرين جزءًا متمماً لوجود وماهية الإنسان، ويقول إن حياة المدينة، والحضارة بشكل غير مباشر ناجمتان عن هذه الحالة الأنطولوجية: «لا شك أن الإنسان لم يمكن أن ينال الكمال الذي لأجله خلق إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين كل واحد منهم لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه»[2]. يمكن للإنسان أن يبلغ الكمال بإدراك الحقيقة، وأن

(1) ملا صدرا، المبدأ والمعاد، تحقيق م. ذبيحي وج. شاه ناظري (طهران: سيبيرين، 2003)، الجزء الثاني، ص. 815. يتطرق ملا صدرا إلى المسألة نفسها في مؤلفات أخرى؛ انظر الشواهد الربوعية في المناهج السلوكية، تحقيق جلال الدين أشتياني (مشهد: المركز الجامع للنشر، 1981)، ص. 359.

(2) ملا صدرا، المبدأ والمعاد، الجزء الثاني، ص. 819.

يصل الحقيقة بفهم معنى دائرة الوجود. بصفته مبدأ يحيط بكل شيء، يُعتبر الوجود المبدأ الرئيسي الذي يضفي المعنى والقيمة على حياة الإنسان الفردية والمدنية. يعرف ملا صدرا كمال الإنسان بأنه سلوك عمودي من جهة، وعملية تحضر وتعاون أفقية لا تظهر إلا في حياة المدينة، من جهة أخرى.

يسير ملا صدرا على خطى الفارابي، ويقول إن مجتمعات مختلفة ظهرت في ظل الحاجات والأهداف الرئيسية للإنسان، مشيراً إلى أن المجتمعات الإنسانية تنقسم إلى مجموعتين الأولى «كاملة» والثانية «ناقصة». المدينة هي الوحدة الأكثر مثالية التي توصل الإنسان وسط أشكال المجتمعات والإدارات المختلفة إلى النظام العقلي والكمال الأخلاقي. يظهر مفهوم «الأمة الفاضلة» نتيجة تضامن المدن الفاضلة فيما بينها وتعاونها على الخير. أما «الأمة الجاهلة» فتعبر عن مجموعة من الناس يتعاونون من أجل الشر. وبحسب تعبير ملا صدرا فإن «المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي يتعاون أعضاؤه كلها تتميم حياة الحيوان، و فيها عضو واحد رئيس هو القلب..»[3]. وبقية أعضاء تكتسب المعنى والوظيفة بحسب قرب مراتبها من ذلك «الرئيس»، وهكذا يحمل ملا صدرا القلب وظيفة معرفية وأخلاقية. لا يمكن فصل العلم الصحيح عن العمل الصائب. العقل والقلب والروح والإرادة يكمل بعضها بعضاً.

يؤكد ابن سينا على الناحية نفسها: من الخصائص المميزة للإنسان عن بقية الموجودات عدم قدرته على تلبية حاجاته الأنطولوجية والعقلية إلا عندما يجتمع مع الآخرين. تظهر المجتمعات والمدن بهذه الطريقة. «فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة». هناك ضوابط وقواعد معينة للتعايش، كما هو الحال بالنسبة لنظام الوجود. ما يميز المجتمع الإنساني عن قطيع الحيوانات هو خضوعه لمنظومة من المبادئ والقواعد. لا شك أن جماعات الحيوان أيضاً تعيش وفق قواعد معينة، لكنها مبادئ غريزية أكثر منها عقلية وأخلاقية. يعبر ابن سينا بمصطلحي «السنة والعدل» عن جملة المبادئ التي تجعل تعايش البشر

(3) ملا صدرا، المبدأ والمعاد، الجزء الثاني، ص. 819–820.

ممكنا وذا معنى. تعبر السنة، بمعنى الطريق المتبع، عن قواعد معينة ونظام قانوني، تماماً كما هو الحال بالنسبة لسنن الأنبياء. السنة هي طريق يحقق فيه البشر الذين يتبعونها، فضائلهم العقلية والأخلاقية. ووفق ابن سينا فإن العدل هو الجزء المتمم للسنة. يشكل العدل بالمعنى الكوني والاجتماعي ركيزة نظام الوجود والانسجام الاجتماعي. يتطرق ابن سينا هنا إلى ضرورة وجود رسل يعلمون الناس مبادئ «السنة والعدل»، ويقول إنه من غير الممكن العيش في ظل العدل والسلام والأمان بدون الوحي والنبوة. لأنه لا بد من أساس ميتافيزيقي لبناء النظام السياسي والحضارة[4].

لا بد للإنسان، الذي لا يعيش وحيداً ومنعزلا على جزيرة، أن يكون ضمن جماعة حتى يتمكن من فهم معنى وجوده. يشير تعريف الإنسان بأنه «كائن اجتماعي» إلى حقوقه ومسؤولياته الاجتماعية والسياسية، ويؤكد أنه موجود «ممكن الوجود» عندما يكون ضمن كل أكثر وأكبر منه. خلال حديثه عن سبب اضطرار الإنسان للعيش مع الأحياء الأخرى، يقول ابن سينا: «يحتاج الإنسان لما هو أكثر من الأشياء في الطبيعة»[5]. يبحث الراغب الأصفهاني في اشتقاقات كلمة الإنسان، ويلفت إلى أن مصدر أنس يتعلق بالقرب والاستئناس. ويقول الأصفهاني: «الإنسان موجود ممكن الوجود عندما يكون مع أمثاله». ولهذا فإن «الإنسان مدني بالطبع»[6]. ليس الأنس والقرب مع بقية البشر فحسب، بل القرب من الموجودات الأخرى ومن فوقها الخالق. بهذا المعنى ليس الإنسان

---

(4) انظر ابن سينا، الشفاء: الإلهيات، الجزء الأول (قم: ذوي القربى، 1430)، ص. 441–442. يقول أرسطو أيضاً إن القانون والعدل هما المبدأين الرئيسين لحياة المدينة؛ انظر *Politics*, 1, 2, 1253. تتوافق منظومة القواعد التي يسميها أرسطو «القانون»، بخطوطها العريضة مع تعريف ابن سينا لما سماه «السنة».

(5) ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات، الجزء الخامس، إ. مدكور وم. قاسم (دار الكتاب العربي، القاهرة، 1960) ص. 181. انظر أيضاً علي دورروصوي، الإنسان ومكانه في العالم في فلسفة ابن سينا، (إسطنبول: İFAV، 1993) ص. 50–51.

(6) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (إسطنبول: منشورات Kahraman، 1986)، ص. 34.

موجوداً يعيش وحده بالنظر إلى طبيعته الأنطولوجية وخصائصه الروحية. يعتبر ابن سينا كون الإنسان موجوداً «مدنيا» ضرورة أنطولوجية في الوقت نفسه لأن «الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحدا». بقاء جنس الإنسان مرتبط بتعاونه وتعاضده، ولهذا أصبحت «المدن والجماعات» أمراً لا بد منه[7]. أما أرسطو فيقول إن «غريزة الاجتماع» هي حالة فطرية لدى الإنسان، ويعبر عن ذلك بالقول: «ومن لا يستطيع الائتلاف أو ليس بحاجة إلى شيء لاكتفائه بذاته لا يمت إلى الدولة بصلة، وينبغي أن يكون إما وحشاً أو إلها»[8].

منحوتة للمدينة المنورة من القرن التاسع عشر

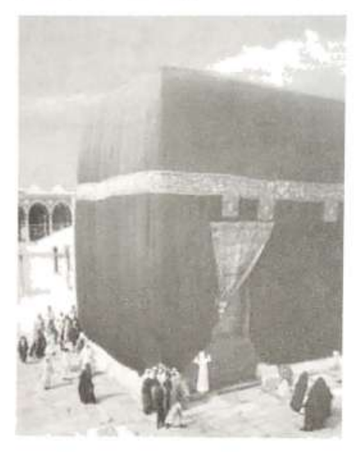


ثلاث مدن إسلامية: مكة، المدينة والقدس

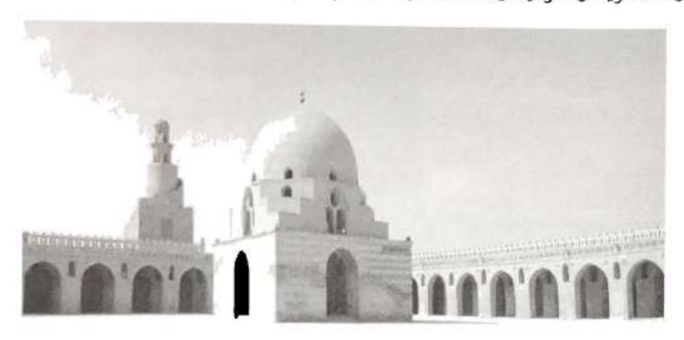
تتعلق آراء المفكرين المسلمين عن الإنسان وحياة المدينة عن كثب بالتجربة الإسلامية المدنية. تظهر مكة المكرمة حيث وُلد وترعرع النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والمدينة المنورة التي هاجر إليها، أن الإسلام على معرفة

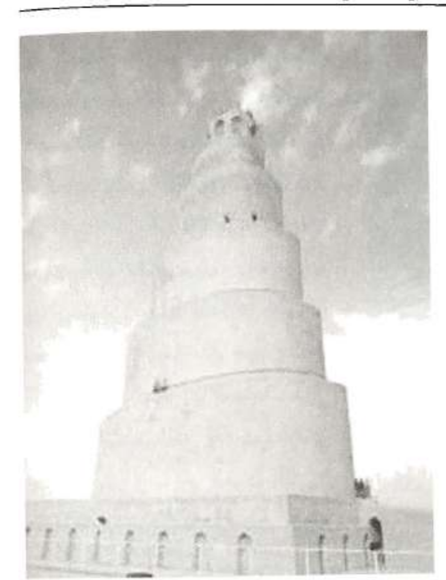
(7) ابن سينا، الشفاء: الإلهيات، تحقيق غ. أنواتي وس. زيد (طهران: منشورات ذوي القربى، 2000)، ص. 441.

(8) أرسطو، *Politics*, 1, 2, 1253، ص. 6.

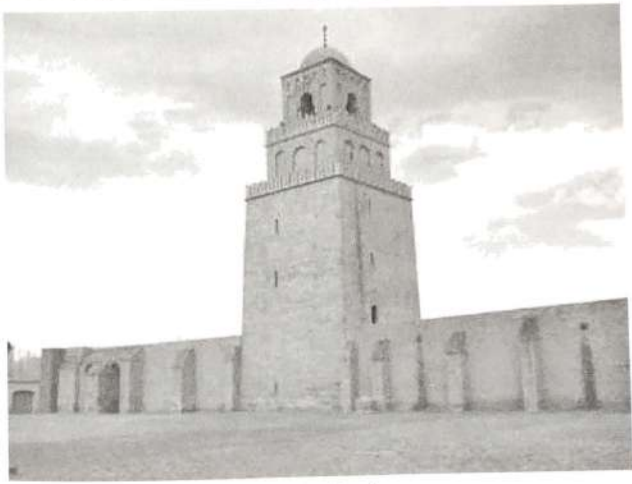

الكعبة المشرفة في مطلع القرن العشرين

منذ بداياته بمفاهيم المدينة والتجارة والجمالية والتعددية. فالرحلة الحضارية للمجتمعات المسلمة تبدأ مع هاتين المدينتين. مكة هي مكان تدخل الوحي في التاريخ. يجتمع فيها القديم مع الحديث، والاستمرار مع الانقطاع، والبداية مع النهاية. عقيدة التوحيد قديمة لكن يجب التذكير بها مجدداً. الدين الحنيف مستمر لكن قُدّرت له بداية جديدة مع الإسلام. القرآن الكريم هو آخر وحي، وبالتالي فهو بداية جديدة. جاء النبي صلى الله عليه وسلم برسالة جميع الأنبياء السابقين، لكنه في الوقت نفسه خاتم الأنبياء. مكة هي مكان الـ «لا» في العقيدة الإسلامية. ففيها قال المسلمون «لا» للشرك وعبادة الأصنام والظلم والعدوان والتصنيف الطبقي والعنصرية والقومية واستعباد الإنسان للإنسان.


مسجد ابن طولون



جامع سامراء



جامع القيروان

تكمل المدينة الـ«لا» بـ«إلا». لم يترك الوحي الناس في فراغ بعد أن علمهم ما ينبغي أن يرفضوه، وعلمهم ما يجب أن يؤمنوا به. تبلور في المدينة وتعمق وتجسد التوحيد ضد الشرك، والإيمان ضد الكفر، والعدل ضد الظلم، وفوقية القانون ضد الإجحاف، والمساواة في الحقوق والفضل في التقوى ضد العنصرية، والحرية ضد العبودية العقلية والجسدية. تم إرساء الأسس الميتافيزيقية والأخلاقية للحضارة الإسلامية المستقبلية في المدينة. ما تأسس ليس دولة قومية بالمعنى الحديث، وإنما مدينة حضارة ترتكز إلى العقل والإيمان والفضيلة والجمالية.

تأسست المدن الإسلامية لاحقاً من القدس إلى القاهرة وسمرقند وإسطنبول وقرطبة وحتى تمبوكتو، واتخذت جميعها من روح المدينة المنورة مثالاً ونموذجاً أولياً. كان اسمها يثرب وأصبح «مدينة النبي» بعد الهجرة، واقترنت مع الرسول صلى الله عليه وسلم. على الرغم من حبه الشديد لمكة وقضائه فيها أصعب سنوات حياته إلا أن نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام عاد إلى المدينة بعد فتح مكة، وتُوفي ودُفن فيها، وهذا ما أقام علاقة وثيقة بين المدينة المنورة وظهور الحضارة الإسلامية في السنوات اللاحقة. لا يمكننا الحديث عن مدن وحضارة إسلامية لولا المدينة المنورة.

كان الرسول صلى الله عليه وسلم «نبي» القرآن، وأول «مفسر» له، وأهم مرشد يدل على كيفية تطبيق أوامر الوحي. وبما أن تجربة المدينة والحضارة تعني اكتساب المبادئ الكونية هوية ملموسة فإنه من غير الممكن بناء حضارة إسلامية دون اتباع سبيل النبي (سنته). هذا ما ظهر على أوضح شكل في المدينة المنورة. فقد كانت المدينة بطبوغرافيتها ومركزها الإداري ومسجدها وسوقها وأراضيها الزراعية وبساتين النخيل وطرق التجارة فيها، نموذجاً أولياً للمدن الإسلامية التي ظهرت في القرون اللاحقة. كان سوق المدينة مركز الحياة الاقتصادية. وشكلت البساطة المعمارية لمسجد النبي، الذي بُني في 7 أشهر، مثالاً للمساجد الإسلامية بخطوطه الهندسية ووظائفه المختلفة. على الرغم من وجود مسجد في مكة

المكرمة إلا أن المسجد النبوي هو النموذج الأولي الأصلي الذي أضفى الشكل والصبغة على العمارة الدينية الإسلامية. تمتع المسجد النبوي بالعناصر الرئيسية لعمارة المساجد كالمحراب والمنبر والصحن، وبفضل خصائصه القابلة للتطبيق، شكل أساساً للكثير من نماذج الجوامع والمساجد. أنشئ مسجد عمرو كنسخة عن المسجد النبوي في الفسطاط عام 643، وفيه استخدمت المئذنة كعنصر جديد في المسجد للمرة الأولى. أصبحت المئذنة واحداً من العناصر الأصيلة لعمارة المساجد في يومنا، وهي بمثابة المكان المرتفع الذي كان بلال رضي الله عنه ومن بعده من المؤذنين ينادون إلى الصلاة منه. طبق هذا النموذج الجديد في جامع القيروان عام 670، والمسجد الأقصى عام 702، والجامع الأموي عام 705. قدمت مساجد قرطبة (755) وسامراء (846–852) وابن طولون (876) إمكانيات جديدة في عمارة المساجد، مع محافظتها على الخصائص الرئيسية للمسجد النبوي[9]. يشتمل هذا الشكل الجديد للعمارة على العناصر الأساسية للتصور المكاني في الحضارة الإسلامية. تظهر أمامنا الفتحات والفراغات والمساحات السلبية والإضاءة والشفافية المعمارية والتعددية والاستمرارية وفكرة الوحدة والإحساس باللانهاية في كل مجالات العمارة بدءًا من المسجد ووصولا إلى البيت والكروانسراي والمدرسة والمستشفى والمرصد وحتى القبر والقصر.

من المفيد هنا التأكيد على أن الإسلام لم يصبح مدنياً في المدينة المنورة، على العكس، حولها هي إلى مدينة، وأبدع طراز معيشة جديد. حملت المبادئ الرئيسية للعقيدة الإسلامية والممارسات الحياتية للنبي صلى الله عليه وسلم وصحابته الرؤية المستقبلية للحضارة الإسلامية. تحولت هذه الرؤية إلى حضارة عالمية تجسدت في توسع العناصر الزمانية والمكانية، وأصبحت مفاهيم من قبيل المدينة والنظام والتكافل الاجتماعي والحقوق والمدنية الجمالية، عناصر

---

(9) انظر روبرت هيلنبراند، *Islamic Art and Architecture* (London: Thames and Hudson, 1999)، ص. 12–15 وجان لويس ميشون، «The Qur'an and Islamic Art», *The Study Quran*, ed. S. H. Nasr vd. (New York: HarperCollins, 2015)، ص. 1759.

أساسية للحضارة الإسلامية.

لماذا تكون المدن أماكن تسطع فيها أضواء التألق المبدع، وليس القرية أو البلدة؟ يقول بيتر هول إن المدن لا تحتكر لنفسها الحياة الطيبة والإبداع الفكري والفني. لكن من دونهما لا يمكن لحياة المدينة أن تكون مرموقة ومنتجة. يقول هول إن «المدن الكبيرة والكوزموبوليتية هي أماكن تشعل النار المقدسة في عقل الإنسان وقوة مخيلته»[10]. المدينة هي مكان يستطيع فيه الناس المتوفرة احتياجاتهم الرئيسية، أن ينتجوا قيمة مضافة باستخدام عقولهم وقدراتهم وحرياتهم. هذا ليس مشروعاً صناعيا أو هندسيا لا على التعيين. بل هو رحلة استكشافية للإنسان نحو وجوده ومعناه. يكتشف الناس إمكانياتهم بفضل عقولهم وإراداتهم، ويحولونها إلى عملية حياتية ذات مغزى. تؤدي حياة المدينة وظيفتها الحقيقية في الموضع الذي يسود فيه العلم مكان الجهل، والمحاكمة العقلية والتفاوض مكان العنف، والكياسة واللطف مكان الفظاظة والجلافة، والنوعية والجودة مكان الابتذال. تضطلع عناصر الثقافة الراقية كالعلم والفكر ومراكز البحوث العلمية والموسيقى والشعر والآداب والعمارة إلخ، بدور العوامل الداعمة والمنمية للعيش الطيب والطاقة المبدعة. نقاء العقل والإحساس هو ما يزيد من جودة الحياة في مدينة ما[11].

أسست الحضارة الإسلامية خلال فترة قصيرة مدنا كبيرة وكوزموبوليتية في البلدان التي ضمتها إلى حدودها، وهذا ما ينبغي اعتباره تطبيقات مختلفة لنموذج المدينة المنورة. استقرار الأقوام الرحل، الذين دخلوا الإسلام، هو استمرار للعملية ذاتها. لا شك أن البدو الرحل حافظوا على وجودهم في العهد

---

(10) السير بيتر هول، *Cities in Civilization* (New York: Pantheon Books, 1998)، ص. 7 وما بعدها.

(11) يلفت لويس مومفورد أيضاً إلى هذه الطبيعة الديناميكية للمدن؛ انظر لويس مومفورد، *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects* (New York: Harbinger, 1961). انظر أيضاً أندرو ليز، *The City: A World History* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

الإسلامي أيضاً، لكن حياة المدينة المستقرة برزت كنموذج رئيسي، وأتاحت إنشاء شبكة طرق بين المدن الكبيرة تمتد من آسيا الوسطى إلى البلقان. مهدت الإمكانيات الاقتصادية والثقافية والعلمية الجمالية التي توفرها المدينة، الطريق أمام تطورات جديدة في التصور الزماني والمكاني. اكتسبت المدن المبنية في الحضارة الإسلامية ثراء بفضل الإسهامات العرقية والثقافية والفنية للمجتمعات الإسلامية المختلفة. ونتيجة لذلك أنشئت مدن تمتعت بتنوع وتعددية كبيرين في شبه الجزيرة العربية وشمال إفريقيا والعالم التركي وإيران وإفريقيا وآسيا والبلقان. تتميز بغداد المدينة الإسلامية بنواح معينة عن قرطبة التي هي بدورها مدينة إسلامية. وعلى غرار ذلك، هناك فوراق بين تمبوكتو وسمرقند، وبين فاس وإسطنبول. لكن بالنتيجة، جميع هذه المدن رفعت إمكانيات الحياة المدنية، التي وفرتها الحضارة الإسلامية، إلى أعلى المستويات، وتمتعت بمكانة مرموقة في تاريخ الإنسانية كمناطق سكنية منتجة وديناميكية.

القدس أول قبلة للمسلمين هي مدينة إسلامية تجذب الانتباه بتاريخها وهويتها الدينية وطراز عمارتها وثقافة التعددية فيها. فتح الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه المدينة عام 637–638، لتبدأ فيها حياة جديدة. فقد عاهد الخليفة اليهود والمسيحيين وحمى حقوقهم. فلم تُهدم الكنس والكنائس، وإنما وُضعت تحت الحماية وتُركت إلى أصحابها. أدرات الطائفتان اليهودية والمسيحية شؤونهما الدينية بنفسيهما في إطار الحقوق المرعية في الشريعة الإسلامية[12]. بنى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان بين عامي 691 و692 قبة الصخرة في المكان الذي وقعت فيه حادثة المعراج، وتحولت القبة إلى رمز لمدينة القدس. الأمر الملفت للانتباه هو بناء واحد من الآثار الرمزية للعمارة الإسلامية في مثل هذا التاريخ المبكر. ومع أنها تتسم بمزايا المدارس المعمارية الأخرى في تلك الفترة إلا أن قبة الصخرة ظهرت

(12) بوهل، «القدس»، الموسوعة الإسلامية لوزارة التربية، (إسطنبول: دار نشر التربية الوطنية، 1977)، الجزء السادس، ص. 955 (952–964)

بطابع معماري خاص بها في نهاية المطاف، وأصبحت واحداً من أشهر نماذج العمارة الإسلامية. عاشت الأديان السماوية الثلاثة معاً في القدس، التي أضحت مركزاً تجارياً دولياً وعاصمة للتعددية الدينية والعرقية والسفر والحس الجمالي، باستثناء فترة الاحتلال الصليبي بين عامي 1099 و1187، وكانت مصدر إلهام بالنسبة للمدن الإسلامية الأخرى[13].

القدس هي المدينة الوحيدة على سطح الأرض حيث يعيش المنتمون إلى الأديان السماوية الثلاثة جيرانا قريبين من بعضهم إلى هذا الحد وفي نطاق ضيق جداً. وهذا ما يمكن أن نراه في المدن الإسلامية الأخرى مثل قرطبة وإسطنبول، غير أنه يتوجب التأكيد على أن القدس لها مكانة خاصة بين كل هذه المدن. فالقدس تحظى بمكان استثنائي في تاريخ الأديان والحضارات الإنسانية بفضل حائط المبكى اليهودي وكنيسة القيامة المسيحية والحرم الشريف الإسلامي وآثارها الدينية والتاريخية الأخرى. نرى أن العهود التي شهدت السلام والأمان الديني والثقافي كانت في التاريخ الإسلامي للمدينة. أما العهد الصليبي (1099–1187) والاحتلال الإسرائيلي المستمر اليوم فهما صفحتان مظلمتان في تاريخ القدس.

تشكل القدس بالكثير من خصائصها مدينة نموذجية تؤكد العلاقة الوثيقة بين الحضارة والمدينة والفن. يعتبر الفن، بوصفه أحد العلامات الفارقة للحضارة، مجالاً يقدم نماذج مميزة عن التطبيق الزماني والمكاني للنظرات العالمية وتصورات الوجود المختلفة. كما ذكرنا سابقاً، إذا كان هناك حضارة إسلامية فإن هناك فن إسلامي رافقها. عندما نذكر الحضارة الصينية أو الهندية أو الغربية فإننا نتحدث في الوقت نفسه عن إدراك جمالي وشكل فني معينين ومحددين يعودان إلى هذه العوالم. فعندما ننظر من الناحية الملموسة نرى أن الخصائص التي تميز المسجد عن الكنيسة، وإسطنبول عن فينا، وزنجبار عن

(13) للاطلاع على تاريخ القدس منذ ما قبل الإسلام حتى أواخر العهد العثماني انظر «القدس»، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (إسطنبول: 2002) الجزء السادس والعشرون، ص. 323–338. انظر أيضاً إف. إي. بيترز، *Jerusalem* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

بكين، تتعلق بالمنتجات الفنية التي تمنح هذه المدن هويتها السائدة، وبالتصور الحضاري الكامن وراءها. القدس بوصفها مدينة إسلامية هي مكان يتداخل فيه التاريخ الديني والوعي الحضاري، وثقافة المدينة والحس الجمالي، والتعددية ووحدة الهوية.

الفارابي: الحضارة كمدينة فاضلة

لننظر الآن عن كثب إلى المدينة الفاضلة والتصور الحضاري للفارابي، مع الأخذ في الاعتبار الخلفية الموجزة أعلاه. بحسب الفارابي يحتاج الإنسان بالفطرة إلى أشياء كثيرة لا يمكنه تلبيتها بنفسه من أجل حماية وجوده وبلوغ درجات الكمال الممنوحة له. الغاية من تلبية الاحتياجات بشكل متبادل وفي إطار حياة مجتمعية، هي إتاحة الفرصة لتفعيل الكمال والنضج الكائنين في فطرته، و ليس إشباع المتع والطموحات الفردية (هذا يقودنا إلى المتعية والانحطاط الاجتماعي). يمهد هذا الاحتياج الفطري، بوصفه ضرورة أنطولوجية، الطريق أمام اجتماع الناس وتأسيسهم مجتمعات مختلفة في المناطق «المعمورة» من العالم. غاية الحياة الاجتماعية/ الجماعية هي المحافظة على وجود الإنسان كذات تتمتع بالعقل والإرادة، وبلوغه النضج العقلي والأخلاقي[14].

تنتمي كلمة «المعمورة» التي استخدمها الفارابي ومفهوم «العمران» الذي طوره لاحقاً ابن خلدون، إلى المصدر نفسه. يعني مصدر الفعل الإعمار والتأسيس والتنظيم وجعل المكان مأهولا، ويتمتع هذا المعنى بأهمية خاصة على صعيد التصور الحضاري. لأن إعمار العالم وجعله مكانا صالحاً للعيش (*habitat*) هو واحد من الأهداف الأساسية للإنسان ذو العقل والإرادة على وجه الأرض. لا يمكن للإنسان أن يديم نسله، ويبلغ الكمال العقلي والأخلاقي إلا

(14) الفارابي، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، إعداد ريتشارد والزر، Universtiy (Oxford: Oxford Press, 1985)، ص. 223. كذلك يعتبر أرسطو أن الإنسان بطبيعته يرغب في العيش على شكل جماعة، انظر أرسطو، *Politics*, 1, 2, 1253.

عن طريق عملية الإعمار/ العمران هذه. يرتكز المجتمع الفاضل والحضارة التي ينشئها على هذه الأسس. وفي هذا السياق، تنطوي كلمة «عمران» على معنى قريب من كلمة الحضارة بالمعنى الذي نستخدمه اليوم. فكلا الكلمتين تتضمنان معاني البناء والعيش في المدينة وجعل مكان ما ملائماً للعيش. بل إن ابن خلدون يطلق على دراسة الحضارة اسم «علم العمران».

من المسلّمات الأساسية في الفكر الإسلامية ارتكاز غاية الحياة الاجتماعية/ الجماعية إلى مبدأ ميتافيزيقي. يجعل الفارابي من هذه المسلّمة واحداً من العناصر الرئيسية للفلسفة السياسية والحضارية. يفصل الفيلسوف المجتمعات إلى قسمين، «كاملة» و«غير كاملة»، ويصنف الكاملة بحسب حجمها إلى عظمى ووسطى وصغرى. فـ«العظمى» تعبر عن اجتماع الجماعة كلها في المعمورة، و«الوسطى» تشير إلى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، أما «الصغرى» فهي اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة. وفي تعريف «غير الكاملة» هناك القرية والمحلة والشارع والمنزل. فالقرية والمحلة جزء من المدينة وخادمة لها. ومع أن المنزل والشارع والمحلة وحدات ضرورية على صعيد الحاجات الفطرية والأهداف الميتافيزيقية للإنسان، إلا أنها غير كافية.

فالمدينة هي أولا المكان الأنسب والأفضل من أجل بلوغ مرتبة الكمال التي يرنو إليها الإنسان. غاية الحياة في المدينة هي التعاون والتعاضد والتضامن مع أهل المدينة من أجل بلوغ السعادة الحقيقية. فالمدينة التي يتعاون فيها الناس على الأشياء التي تنال بها السعادة هي المدينة الفاضلة، وكذلك يمكن أن تكون المدينة اجتماعاً للناس من أجل التعاون على بعض الغايات التي هي شرور:

> ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون

على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة[15].

الغاية النهائية للنظام والأمن والتعاون الذي تقدمه المدينة بالنسبة إلى أرسطو والفارابي هي بلوغ الإنسان السعادة. و«العيش الطيب» هو الحصول على هذه السعادة. ولأن الإنسان «كائن اجتماعي» لا يمكنه بلوغ هذه السعادة إلا بالاجتماع مع الآخرين[16]. الهدف الرئيسي لحياة المدينة والحضارة هو «العيش الطيب» الذي يصل بالإنسان إلى السعادة. عن ذلك يقول أرسطو: «وأما الدولة الكاملة فقد نشأت عن ائتلاف قوى كثيرة. وهي التي تنطوي على عناصر الاكتفاء الذاتي كله، إن ص. تعبيرنا. فقد تألفت إذن عن رغبة في العيش، وتلبث طمعاً في طيبه. فالدولة إذن طبيعية إذا ما كانت الجماعات السابقة طبيعية لأن الدولة غاية تلك الجماعات. (..) يظهر إذن مما تقدم أن الدولة من الأمور الطبيعية، وأن الإنسان طبعه حيوان مدني، وإن لم يكن مدنياً، لا اتفاقاً ولكن بالطبع، اعتبر أسمى من البشر أو عد رجلا سافلا»[17]. وباختصار فإن الناس يأتون إلى المدينة من أجل «العيش»؛ غير أنهم يبقون في المدينة من أجل «العيش الطيب».

يحدد تعريف الفارابي للسعادة الإطار الفلسفي- الميتافيزيقي لحياة المدينة والحضارة. السعادة بأعم وأبسط تعريف لها هي «الخير المحض»[18]. يعبر الخير

---

(15) الفارابي، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. 230.

(16) من القضايا الرئيسية في الفكر السياسي الكلاسيكي فكرة الاستمرار القائم بين السعادة كفضيلة فردية والسياق الاجتماعي- المدني للسعادة؛ انظرحسن حسين بيرجان، السعادة في الفلسفة الإسلامية (إسطنبول: منشورات İz، 2001)، ص. 398.

(17) أرسطو، *Politics*, I, i, 8–9.

(18) الفارابي، السياسة المدنية أو مبادئ الموجودات، ترجمة م. س. آيدن، أ. شنر، ر. أياس (إسطنبول: منشورات Büyüyen Ay، 2012) ص. 78.

المحض عن حال الخير والصواب والجمال بذاته. وتعبر كلمة «الخير» هنا عن أن الوجود أولى من العدم بالمعنى الأنطولوجي، وعن الحقيقة والصواب بالمعنى المعرفي، وعن ما هو خير وصواب وفضيلة بالمعنى الأخلاقي، وعن الانسجام والتوازن والجمال بالمعنى الجمالي. أما «الشر» الذي هو في مواجهة الخير فيعبر عن العدم بالمعنى الأنطولوجي، وعن الخطأ والجهل بالمعنى المعرفي، وعن الرذيلة والخسة بالمعنى الأخلاقي، وعن القبح والإفراط بالمعنى الجمالي. غاية الإنسان على الأرض هي الوقوف في ص. الخير والصواب والجمال ضد الشر بكل أصنافه ودرجاته. ولهذا فهو بحاجة إلى مستوى من الوعي وسلسلة من المعايير السليمة وإلى «فرقان» يمكنه من التمييز بين الخير والشر، والصواب والخطأ، والجميل والقبيح.

وبحسب الفارابي فإن بلوغ السعادة يكون عن طريق الارتباط و«الاتصال» بعالم العقول المجردة الذي لا يتأثر بالكون والفساد، وليس بواسطة المتع المادية المستهلكة والمتناقصة بالتقاسم. والعقول المجردة، التي هي مصدر الحقيقة أيضاً، تضع و«تثبت» المبادئ الأساسية والكونية التي يرتكز إليها الوجود والأشياء. وبفضل هذه «الثوابت» ندرك النظام الذي يتيح استيعابنا لعالم الوجود ذو التعددية الرائعة والألوان الزاهية، كوحدة ذات معنى. السعادة ممكنة عبر إدراك هذه المبادئ. وبهذا المعنى فإن السعادة هي خير مطلق و«السعادة هي الخير على الإطلاق. وكل ما ينفع في أن تبلغ به السعادة وتنال به فهو أيضاً خير لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة. وكل ما عاق عن السعادة فهو الشر على الإطلاق»[19].

من المفيد في هذا السياق توضيح المسألة التالية: ما السبب في التأكيد إلى هذا الحد على «العقل» بوصفه مبدأ مؤسساً ومنظما؟ هل نرى هنا تأثيرات قديمة أو إسلامية في العقلانية الحديثة؟ عندما يستخدم المفكرون المسلمون كلمة «العقل» فهم لا يتحدثون فقط عن ملكة المعرفة والإدراك لدى الإنسان، وإنما عن

(19) الفارابي، السياسة المدنية ص. 78.

مبدأ مؤسس بالمعنى الأنطولوجي والكوني في الوقت نفسه. الدور الأنطولوجي للعقل ضمن نظام الخلق أهم من الوظائف التي يؤديها العقل الفردي. لأن العقول الأنطولوجية- الكونية هي الشيء الذي يجعل العقل الإنساني ممكنا بصفته وسيلة المعرفة والفهم، ويمنح الوجود معنى ونظاماً. ولذلك لا تخرج عقلانية بالمعنى الحديث من تلك العقول. أبرز خاصية للعقلانية السائدة في الفكر الغربي منذ ديكارت حتى اليوم هي قطعها الارتباط مع مراتب الوجود الميتافيزيقية واللاهوتية القائمة وراء العقل الفردي. أصبح العقل، بوصفه مبدأ مؤسساً، جوهراً يدعي الوجود بذاته. نستخدم في تحليلنا للحضارة كلمة العقل في إطار المقاربة الأنطولوجية- الكونية للفكر الإسلامي الكلاسيكي، وليس بالمعنى الديكارتي الحديث. يعبر مبدأ العقل الذي هو ركيزة الحضارة عن منظومة قواعد كونية تتضمن معانٍ من قبيل العدل والإحسان والتوازن والنظام، أكثر منه استدلالات عقلية نضعها أنا أو أنت بشكل فردي. هذا هو السبب في إيلاء هذا القدر من الأهمية إلى العقل. وفي هذا المعنى ينبغي فهم مقولة «أول ما خلق الله تعالى العقل»، التي تذكر بعض المصادر أنها حديث نبوي شريف. إن خلق الله كل شيء وفق حكمة وميزان وبالتالي منحه العالم الانسجام والنظام هو مظهر من مظاهر مبدأ العقل الكوني هذا. وبحسب تعبير جميل للتهانوي فإن العقل هو «أقرب الحقائق الخلقية إلى الحقائق الإلهية». يعبر العقل عن وجه الحكمة الإلهية الناظر إلى عالم الخلق، ولذلك يضطلع بوظيفة أنطولوجية وكوزمولوجية وميتافيزيقية ومعرفية في نفس الوقت، ويضفي المعنى والنظام على دائرة الوجود. وبهذا المعنى أيضاً «العقل الكلي هو القسطاس المستقيم، وهو ميزان العدل»[20].

لم يتعامل الفكر الإسلامي مع العقل، صاحب هذه الركيزة الميتافيزيقية، على أنه منفصل عن الإيمان وفي موقع يخالفه. للعقل وجهان، أحدهما ينظر إلى

(20) التهانوي، كاشف اصطلاحات الفنون والعلوم، الجزء الثالث، ص. 307.

العالم الإلهي، والآخر إلى الدنيا. يعبر التفكير عن عملية تلامس مراتب الوجود الإلهي من جهة والإنساني من جهة أخرى في الوقت نفسه. عندما نفكر بالصيغ الرياضية أو القواعد المنطقية أو النظام الطبيعي لا نكون قد استخدمنا الملكة الذهنية في دماغنا فحسب، فعن طريق هذه الملكة نسعى للوصول إلى الحقائق الكامنة وراء الأشياء التي نفكر بها. وهذا ما ينقلنا خارج حدود عقلنا الفردي ليجعلنا على ارتباط بالمبادئ والقواعد الكونية لنظام الوجود. وإذا كان لنا الحديث بلغة الفكر الإسلامي الكلاسيكي فإن كل عملية عقلية هي خطوة نحو عالم الغيب وعالم الشهادة في الوقت ذاته[21]. قيام العقل بالاستدلال الصحيح وبالتالي بلوغه الحقيقية يعني ملامسته العقل الكوني الكامن في أساس عالم الوجود. عندما نقول «اثنان في اثنين يساوي أربعة» يحدث تماس، أو «اتصال» بلغة المشائين، بين العقل الفردي والعقل الأنطولوجي. تنجينا الحقيقة الكونية والتماس أو الاتصال من الوقوع في فخ الذاتوية.

السعادة بالنسبة للفارابي تعني فهم الحقائق الكونية والثابتة التي تمثلها العقول المجردة، وبالتالي الابتعاد عن الأحوال النسبية والناقصة والمؤقتة لعالم الكون والفساد. لا تنجم السعادة الحقيقية عن الملذات الجسدية، وإنما عن المتع الجمالية. كما ترتكز السعادة من قبيل الفكر الصحيح والعمل الصائب إلى معرفة الحقيقة. «المدينة الفاضلة» هي مكان تؤسس وتطبق فيه هذه العلاقة بين الحقيقة والأخلاق والسعادة بشكل متوازن. ليست العلامة الفارقة للمدينة الفاضلة تفوقها التقني والمادي ولا عدد سكانها وأبنيتها، ولا ما تجبيه من ضرائب إلخ. الخاصية الرئيسية التي تميزها عن غيرها من التجمعات السكنية هي اختيار أهلها العيش وفق المبادئ الميتافيزيقية الكونية هدفاً لهم.

غاية اجتماع الناس والحياة المدنية في التراث الأخلاقي- السياسي الكلاسيكي هي إتاحة وصول الإنسان إلى السعادة. «تحصيل السعادة» هو الهدف الأول للفلسفة بحسب تعريف الفارابي، كما أنه ليس هدفاً «فرديا»، بل

(21) التهانوي، كاشف اصطلاحات الفنون والعلوم، الجزء الثالث، ص. 309.

غاية مشتركة لكافة المجتمعات الإنسانية مهما كان حجمها وشكلها[22]. أضفى الفلاسفة المسلمون على مفهوم السعادة معنى مختلفاً عن فلسفة السعادة المتعية والذرائعية، ولذلك لا يمكن تعريفها بأنها حال أو تجربة قائمة بالإنسان. تكمن السعادة في صلب الحياة المدنية والحضارة، ويمكن الحصول عليها من خلال الوصول إلى «الصور المعقولة» و«المثل الأفلاطونية» التي لا تبلى ولا تنفد، وتعلو فوق المتع والأحاسيس. هذه الصور أو المثل هي في نهاية المطاف عبارة عن الفضائل العقلية والمعنوية. يعرف الفارابي أعلى مرتبة سعادة يمكن أن يبلغها الإنسان بأنها الاتصال بالعقل الفعال. لأن الإنسان هنا يتجاوز حظ نفسه ليقدم على خطوة نحو الوجود الكوني وعالم القيم، ويرتبط بمصدر لا ينقص بالمشاركة. يكون بلوغ السعادة عن طريق التخلص من الارتباط بهذه الدنيا والطموحات فيها.

العنصر الأهم في الميتافيزيقيا الإسلامية هو «واجب الوجود» الذي يقيم العلاقة بين نظام الوجود والحياة الفاضلة والسعادة. وواجب الوجود هو تعبير فلسفي لعقيدة التوحيد، وهو مصدر جميع الوجودات الأخرى الممكنة. كما أن مصدر العقل والفضيلة والسعادة هو أيضاً واجب الوجود في إطار تراتبية وجود معينة. يؤكد ابن سينا على هذه الناحية، ويقول إنه لا يمكن الوصول إلى السعادة الحقيقية إلا من خلال الارتباط بواجب الوجود الوحيد والمطلق. «واجب الوجود هو موجود منه وجود كل شيء، ويمنح كل شيء وجوب الوجود وما هو خارج هذا الوجوب. (..) يرد هذا المعنى في عدة مواضع من القرآن الكريم ﴿.. رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه، 20/ 50)، ويقول أيضاً ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (الأعلى، 87/ 3) ويقول ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ (الشورى، 26/ 78)»[23]. خلق «واجب الوجود» الخلق دون انتظار مقابل ومنح

(22) يرى دانتي الرأي نفسه: «ركيزة الإمبراطورية، أي الملكية العالمية، هي الحضارة الإنسانية المتجهة نحو هدف واحد وهو الحياة السعيدة»، نقله إيروين آي. جي. روزنثال، *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958)، ص. 14.

(23) ابن سينا، دانيشنامه علائي، ص. 262–264.

الأشياء الوجود، وهو ذو القدرة والعلم المطلقين، إلى جانب كونه صاحب الكرم المطلق. «الكرم ليس من قبيل البدل أو المكافأة ولا معاملة بالمثل. إنه حصول الخير بمشيئته من شيء يملكه دون أن يكون وراء ذلك غاية. هكذا هو فعل واجب الوجود. ففعله هو الكرم المطلق»[24].

يقول ابن سينا إن مصدر الوجود والكرم هو واجب الوجود، أي الله تعالى، ويشير إلى أن «الفرحة الكبرى والسعادة العظمى عائدة لواجب الوجود». تكون السعادة العظمى في الحقائق الباقية والكاملة، وليس في المتع المادية الفانية والناقصة. لكن من أجل استيعاب ذلك، هناك أولا حاجة لشكل إدراك وطريق معرفة صحيح. لأنه «لا يوجد فرح أو حزن حيث لا تتوفر القدرة على الإدراك». كلما زادت القدرة على الإدراك صفا العقل وقويت الروح وبدأ الإنسان بأخذ نصيبه من الحقائق العليا. من يبلغون هذا المستوى من الإدراك لا يخضعون للمتع والرغبات المادية. لا يكونون تحت سيطرتها، بل يتمتعون بقوة الروح والإرادة القادرة على توجيهها. «تطغى القوى الداخلية في ذوي العقول، واللذات الخارجية لدى ضعاف الروح والسفلة والتافهين». من يكونون أسرى أحاسيسهم ورغباتهم لا يعانون انعدام الإرادة فحسب بل من نقص في الملكات العقلية على حد سواء. ومن يقيدون حقيقتهم بما هو مادي- حسي لا يعرفون ما هي السعادة الحقيقية. هم فقط عبيد لملذاتهم. لذلك يتوجب على الإنسان تعزيز ملكاته العقلية التي تدرك الحقائق الكونية والدائمة، وليس الأحاسيس بمعنى الشهوات والرغبات. وبحسب ابن سينا فإن «الحس يرى الرغبات الصغيرة القابلة للتغير. أما العقل فيرى الجواهر والصفات الثابتة. كيف هي لذة إدراك الحق الأول الذي هو مصدر كل الجمال والنظام والبريق؟ كيف يمكن الخلط بين هذه اللذة وتلك المتعة الحسية؟»[25].

يطلب ذوي العقول والإدراك السعادة الحقيقية والفضيلة من واجب

(24) ابن سينا، دانيشنامه علائي، ص. 264.

(25) ابن سينا، دانيشنامه علائي، ص. 270.

الوجود الذي هو الحقيقة المطلقة. «تزداد سعادة هؤلاء بما يرونه من واجب الوجود. سعادتهم هي بالشيء الذي يدركونه من كماله. فهم مشغولون بالسعادة واللذة السامية. لأنهم لا يتجهون أبداً من الأعلى إلى الأسفل. لأنهم يكونون مشغولين برؤية الكرم الإلهي، أي بإدراك العظمة السامية والسعادة الكبرى»[26]. الرسالة الرئيسية للفارابي وابن سينا هي التالية: الناس الفاضلون هم ضمانة المدينة الفاضلة. تصبح عقلانيتهم وسعادتهم الفردية ممكنة بقدر ما يتمكنون من الارتباط بالحقائق وراء الفردية.

اعتبر اليونانيون القدماء أيضاً السياسة عملاً مركزه المدينة. فالسياسة هي عملية لا يمكن القيام بها إلا في المدينة لأن المجال العام (*Public Sphere*)[27]، لا يظهر إلا في المكان الذي تقوم فيه المجتمعات الإنسانية المستخدمة لـ«اللوجوس». لا يتمتع المجال العام، بوصفه مكانا للتواصل والتفاوض، بهويته الكاملة إلا في المدينة. بحسب حنة آرنت فإن السياسة بالنسبة لليونانيين القدامى تعبر عن مجموعة الأعمال الرامية لحل مشاكل مجتمع مقيم في المدينة عن طريق «اللوجوس» أي العقل واللغة والإقناع. ما جعل اليونانيين «مدنيين» (*civil*) وميزهم عن البرابرة هو استخدامهم «اللوجوس». عندما قال أرسطو إن «الإنسان حيوان سياسي»، كان يشير إلى قدرة الإنسان على حل المشاكل من جهة، وعلى كونه كائنا يعيش في المدينة من جهة أخرى[28]. كما أن الفرد يتمكن من امتلاك نسبة من الوعي ويصبح كائنا مدنياً ومتحضراً بقدر استطاعته استخدام «اللوجوس» أي «النطق» و«العقل»، فعلى غرار ذلك يمكن للمجتمع المقيم في

(26) ابن سينا، دانيشنامه علائي، ص. 276.

(27) نستخدم في اللغة التركية مصطلح المجال العام» بمعنى مضاد تماماً لمعناه الأصلي، وهذا يشكل واحداً من الأمثلة الصارخة على الانكماش العقلي واللغوي الذي عاشته تركيا. فقد اختُزل المجال العام المخصص للناس والشأن المدني بمعنى «الخاص بسلطة الدولة» في سياق الجدل العلماني في تركيا. وبذلك يصبح المجال العام ذو الطابع المدني والحر والمعياري بمثابة سياق شرعي تحدده الدولة.

(28) أرسطو، *Politics*, I, 2, 1253.

المدينة أن يحل مشاكله عن طريق العقل واللغة والدليل العقلاني والمناقشة. تحقق المجتمعات المستخدمة لـ «اللوجوس» بشكل جماعي واحداً من الشروط الرئيسية كي تكون مدنية.

من الخصائص الأساسية لمجتمع سياسي معرف على النحو المذكور أعلاه، أنه يكون قادراً على إقامة علاقة الانسجام والتناسق والتوازن بين الفرد والمجتمع من جهة، وبين المجتمع والطبيعة من جهة أخرى. هناك ارتباط بين «الكون/ Cosmos» و«المدينة/ Polis»، بين النظام في الطبيعة والنظام في المدينة. مبدأ العقل هو ما يتيح هذا الارتباط، ويربط بشكل متوازن بين كافة الموجودات. عبارة «Cosmo–Polis» تعني «النظام في المدينة». تتيح حالة التوازن هذه بين الطبيعة وحياة المدينة التي ينشئها الإنسان، تأسيس نظام عالمي أيضاً. يمكن أن يظهر المبدأ (مبدأ العقل) الذي يجعل هذا النظام متاحاً، من خلال عملية تفكير راقية. لأنه لا يمكن إدراك دائرة الوجود المشتملة على الإنسان والطبيعة، إلا من خلال نظرة عالمية متكاملة ومستوعبة. لا يمكن أن يقتصر شكل التفكير هذا على أفكار وأفعال الناس. وإلا سيظهر نظام مركزي الذات يختزل معنى الوجود بتفكير الذات العارفة. لا يمكن لمثل هذا النظام أن يحيط بكامل الوجود وأن يقدم تفسيراً له. تعبر حياة المدينة عن طراز حياة مبني على العقل والفضيلة، ولا تصبح ممكنة إلا عندما تتأسس على التناسق والانسجام بين النظام الأنطولوجي والنظام الاجتماعي. لذلك يبدأ كتاب المدينة الفاضلة، رائعة الفارابي التي وضع فيها تصوره للمدينة والحضارة، بالميتافيزيقيا، ويتواصل مع الكوزمولوجيا، ليختتم بالنظام السياسي. تعكس المدن الحضارات وروحها، لكنها ترتقي استناداً إلى تصور ميتافيزيقي معين. يلقي الفارابي وظيفة هامة على عاتق أهل المدينة، الذين يقيمون الميزان بين النظام الكوني والمجتمع الفاضل: «ويحتاج في كل واحد من أهل المدينة الفاضلة إلى أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها والسعادة والرئاسة الأولى التي للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها. ثم من بعد ذلك الأفعال المحدودة التي إذا فُعلت نيلت بها السعادة، وأن لا يقتصر على أن

تُعلم هذه الأفعال دون أن تُعمل ويؤخذ أهل المدينة بفعلها»[29].

تقع المدينة الفاضلة في مركز تصور الفارابي عن الحضارة والنظام، ويقف في مقابلها أربعة أصناف من المدن هي المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة والمدينة الضالة. ثم هناك «النوابت» في المدينة الفاضلة وهم كالحشائش الضارة بالزرع، «وصوليون» لا يستطيعون تقبل مبادئ المدينة الفاضلة. والمدينة الجاهلة هي التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية ولا خطرت لهم على بال. ويظن أهل المدينة الجاهلة أن السعادة قائمة بأشياء وهمية مثل سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات ، وأن يكون مخلّى هواه وأن يكون مكرّماً ومعظَماً[30]. لذلك فإن المقصود بالجهل هنا ليس نقص «العلم»، وإنما الافتقار إلى الحكمة والعرفان والبصيرة. يبحث أهل المدينة الجاهلة عن السعادة في المكان الخطأ في الدنيا والآخرة لأنهم لا يمتلكون معرفة الحقيقة. ولا يمكنهم أن يفهموا أبداً أن السعادة الحقيقية لا تكمن في ما يحققونه من انجازات في الدنيا كالرخاء والمتعة والمناصب والانتصارات العسكرية. رسالة الفارابي واضحة: لا يمكن بناء المدينة الفاضلة والحضارة إلا على الحقيقة والحكمة والبصيرة.

وللمدينة الجاهلة أصناف متعددة منها: المدينة الضرورية وهي التي يقتصر أهلها على الضروري مما يلبي الحاجات الأساسية للحياة؛ والمدينة البدّالة وهي من ظن أهلها أن غاية الحياة هي كسب المال والثروة؛ ومدينة الخسة والسقوط وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب وآثروا الهزل واللعب؛ ومدينة الكرامة وهي مدينة الراغبين بأن يكونوا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين ممجدين معظمين بين الأمم؛ ومدينة التغلب وهي مدينة يريد أهلها أن يكونوا قاهرين لغيرهم مسيطرين عليهم؛ وأخيراً المدينة الجماعية وهي التي يريد أهلها أن يكونوا أحراراً يفعلون ما يشاؤون ولا يعرفون حدًّا

(29) الفارابي، السياسة المدنية، ص. 91.

(30) الفارابي، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. 254. يورد الفارابي حديثاً مشابها لهذا في كتابه السياسة المدنية، ص. 93.

لأهوائهم. يسعى أهل هذه المدن الجاهلة إلى تحقيق رغباتهم واتباع أهوائهم وملذاتهم دون النظر إلى أي مبدأ سام.

وأما المدينة الفاسقة فإن أهلها يحملون آراء المدينة الفاضلة، وهم يعرفون السعادة والله عز وجل والثواني والعقل الفعّال، وكل شيء يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه، لكن أفعالهم هي أفعال أهل المدن الجاهلة. وبعبارة أخرى فإن المدينة الفاسقة هي مدينة أسسها ناس لا يعملون بما يعلمون ويسعون وراء أهوائهم وملذاتهم. أما المدينة المبدلة فهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، لكنها تبدلت فدخلت عليها آراء مغايرة، وأصبحت أفعالها مخالفة. وأخيراً المدينة الضالة هي التي تظن أنها ستنال السعادة بعد حياتها هذه، ولكنها غيرت، وتعتقد في الله عز وجل وفي العقل الفعّال آراء فاسدة لا يمكن قبولها حتى وإن اعتبرت تخيلات[31].

من غير الممكن لمجتمع يحمل آراء فاسدة ومعتقدات ضالة أن يؤسس مدينة وحضارة فاضلة عادلة. ينبغي أن لا تمر هذه الرؤية الواضحة والصريحة دون ملاحظة أهميتها. من خلال متابعته هذه يضع الفارابي ملاحظة، ويطلق حكماً. قد لا توجد المدينة الفاضلة، بصفتها النموذج الاجتماعي المثالي، في كل زمان وفي كل مكان. لكن هذه الحقيقة لا تعني التخلي عن السعي لتأسيس المدينة والحضارة الفاضلة. يمكن للمجتمع الإنساني الفاضل مع مرور الوقت أن يفقد صفته هذه، ويتحول إلى مجتمع جاهل أو فاسق، والعكس صحيح. يتعرض أهل المدينة الفاضلة إلى ظروف متغيرة ومتحولة ومختلفة خلال الممارسة الحياتية ويضطرون لحماية أنفسهم وإدامة تعاملات وعادات معينة إلى جانب المبادئ التي يؤمنون بها. وكما أنه من الممكن اكتساب مهارة ما عن طريق العمل وبذل الجهد والتحول إلى عامل ماهر في ذلك المجال، كذلك فإن إحياء وإدامة الفضائل أمر يتطلب الجهد والجلد والثبات. تتعلق السعادة التي يحصل عليها الإنسان من الصنائع بما يخصصه لها من وقت واعتناء. تمنح الصنائع

(31) الفارابي، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. 255–258

ذات الخصائص المختلفة عن بعضها البعض مثل الحياكة وصناعة البزّ وصناعة العطر وصناعة الكناسة وصناعة الرقص وصناعة الفقه والحكمة والخطابة، متعاً معنوية مختلفة للإنسان. ينجم حال السعادة عن الفرق بين «أنواع الصنائع» هذه، ويمكن أن يظهر من خلال الكمية والنوع بين الأشخاص الذين يقومون بها. على سبيل المثال، كاتبان علم أحدهما من أجزاء صناعة الكتابة أكثر، وآخر احتوى من أجزائها على أشياء أقل، وبما أن هذه الصناعة تلتئم باجتماع علم شيء من اللغة وشيء من الخطابة وشيء من جودة الخط وشيء من الحساب، فيكون بعضهم قد احتوى من هذه على جودة الخطّ مثلا وعلى شيء من الخطابة، وآخر احتوى على اللغة وعلى شيء من الخطابة وعلى جودة الخط؛ وآخر على الأربعة كلها. فالمحتوون على الكل من هذه الصناعة تكون سعادتهم أكبر وأكثر من الآخرين[32].

وأما أهل المدن الجاهلة والمتبدلة والفاسقة، فهم يتأثرون بالميول والعادات السائدة في المجتمع. فمن يكونون عرضة للأفعال الخاطئة والناقصة والرديئة في كل يوم ويتقبلونها على أنها صائبة تصبح أنفسهم مريضة. إلى درجة أنهم يبدأون بالتلذذ بتلك الأفعال. وعلاوة على أنهم محرومون من الأفعال الطيبة والحسنة والجميلة فهم يتأذون بهذه الأفعال ويناصبونها العداء. ويصبحون تابعين للمادة واللذات المادية إلى درجة أنهم ينتهون مع زوال هذه العناصر المادية. ولذلك فإن الأفعال الرديئة والقبيحة السائدة في المجتمع تمرض أنفسهم، وتقلل فضيلتهم، وتشوه حسناتهم، وتفسد فطراتهم. يوجه الفارابي تحذيراً خطيرا: يجب بذل الجهد دائماً من أجل حماية المدينة الفاضلة. بقدر أهمية الأفراد الفاضلين من أجل إقامة مجتمع فاضل، تكون أهمية توفير الشروط التي من شأنها إتاحة إمكانية الحياة الفاضلة للمجتمع. ولا يمكن للشخص الفاضل الذي يجد نفسه في مدينة فاسدة وجاهلة، إلا أن يكون «غريبا» عنها. وإن لم يكن بإمكانه تغيير المجتمع والنظام فعليه بأقل تقدير اتخاذ التدابير اللازمة من أجل المحافظة على

(32) الفارابي، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. 266.

فضيلته. وإذا أتيحت له الفرصة فينبغي عليه الهجرة إلى المدينة الفاضلة[33].

وبعد إيراده هذه التحليلات يكرر الفارابي بإيجاز ذكر المبادئ الأساسية التي ينبغي على أهل المدينة الفاضلة معرفتها. ومن المفيد التذكير بها هنا باختصار: السبب الأول وجميع صفاته المتصف بها ثم الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة، ثم الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها، ثم الأجسام الطبيعية التي تحتها، ثم كون الانسان، وكيف تحدث قوى النفس، وكيف يفيض عليها العقل الفعّال الضوء حتى تحصل المعقولات الأول، والارادة والاختيار، ثم «الرئيس الأول» وكيف يكون الوحي، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه إذا لم يكن هو في وقت من الأوقات، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير إليها أنفسهم، والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت[34]. عند تناول هذه المعلومات مجتمعة تشير إلى أن أهل المدينة الفاضلة يعيشون ملتزمين بمعتقد ديني ووجهة نظر ميتافيزيقية وأخلاق ونظام قانوني. يقول الفارابي إن الفلسفة هي العلم الذي يكشف ما تمتلكه المدينة الفاضلة من البراهين. ليست غاية الفلسفة تزويد الفرد بالعقل والفضيلة فحسب، وإنما وضع طراز الحياة الفاضلة وقواعد لنموذج المجتمع[35]. لكن الله عز وجل هو من وضع وراء كل ذلك مبادئ عالم الخلق والمجتمع الفاضل وأقام الانسجام بينهما: «الله تعالى هو المدبر أيضاً للمدينة الفاضلة كما هو المدبر للعالم، وأن تدبيره تعالى للعالم بوجه وتدبيره للمدينة الفاضلة بوجه آخر غير أن بين التدبيرين تناسب وبين أجزاء العالم وأجزاء المدينة أو الأمة الفاضلة تناسب..»[36].

هل مدينة الفارابي الفاضلة طوباوية كما وصفها ابن خلدون؟ لا يمكن

---

(33) الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، نشر محسن مهدي (دار المشرق، 1986)، ص. 56.

(34) الفارابي، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص. 277–278. يقدم الفارابي قائمة أخرى أوسع في كتاب الملة ونصوص أخرى، ص. 44–45.

(35) الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، ص. 47.

(36) الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، ص. 64–65.

الإجابة بشكل قاطع بالإيجاب أو النفي. لكن لا بد أنه من الواضح بأن الفارابي لن يقبل هذا الوصف. لأنه، شأنه في ذلك شأن جميع المفكرين، يصر على أن المبادئ الميتافيزيقية والفلسفية التي ينافح عنها ليست عبارة عن تجريد عقلي. وعلاوة على ذلك فإن الأمة/ المدينة الفاضلة التي صورها لا تقتصر على أي دولة مدينة، على خلاف الدولة المثالية لدى أفلاطون. يدرك الفارابي أن المجتمعات المسلمة في القرن العاشر، الذي عاش فيه، تحولت من الحالة المدنية للمدينة المنورة إلى دول كبيرة وقوية. وضع الفارابي هذه الحقيقة في الاعتبار خلال بلورة آرائه بخصوص «الإمام» أو «الرئيس»، الذي هو رأس الدولة والنظام. ينبغي اعتبار إصراره على ضرورة تحلي الأفراد الفاضلين بالقواعد الميتافيزيقية والأخلاقية تأكيد على القيم السامية للحضارة أكثر منه طوباوية. لهذا تجاوز تأثير تصوره إلى ما وراء حلقات الفلسفة. على سبيل المثال، تناول عزيز بن أردشير الاستراآبادي مؤلف كتاب «بزم ورزم»، وهو مصدر هام حول التاريخ السياسي والاجتماعي التركي بالأناضول في القرن الرابع عشر، رئاسة الدولة تحت عنوانين «السياسة الفاضلة» و«السياسة الناقصة». توصيفات ونصائح الاستراآبادي حول السياسية الفاضلة بمثابة تطبيق لأفكار الفارابي: «تطبيق هذه السياسة يعني إقامة العدل ونشر الكرم، وتعزيز الدين، وتأسيس الصواب والنظام، وفتح البلدان، وتوطيد الأمن، وإعمار المدن والقرى لتوفير الراحة للمقيمين فيها، والتعامل بالحسنى مع الناس وحماية المستضعفين، ووضع الأمور المعيشية في مسارها، والمحافظة على أبواب العلم مفتوحة..»[37].

ليس هناك ما يدهش في إقامة نظام عادل للدولة والمجتمع على المبادئ المذكورة أعلاه. لكن الملفت في الأمر هو صياغة ذلك على شكل «سياسة فاضلة». وهذا ينطوي على فكرة استخلاص مبدأ مشروعية مؤسسات الدولة والمجتمع والسياسة من مصدر خارجها. لا تكون السياسة عملاً ينتج عدلا ونظاماً إلا عندما

(37) عزيز بن أردشير الاستراآبادي، بزم ورزم، ترجمة مرسل أوزتورك (أنقرة: منشورات مجمع التاريخ التركي، 2014)، ص. 44.

ترتكز إلى إطار مرجعي أعلى. وهذا المبدأ هو ما يجعل السياسة نشاطاً فاضلاً.

ابن خلدون: علم العمران وثمن الحضارة

أثر ابن خلدون (1332–1406) بقوة على النقاشات حول الحضارة في العهد الكلاسيكي والحديث، وما تزال ملاحظاته بخصوص التاريخ والمجتمع والتغير الاجتماعي والسلطة والحضارة مصدرا هاماً في العصر الحالي أيضاً. أجرى ابن خلدون تحليلات تاريخية واجتماعية وحضارية تستند إلى متابعته الأوضاع في الأندلس وشمال إفريقيا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الذي كان من الفترات العصيبة والمضطربة في التاريخ الإسلامي. فسرت هذه التحليلات ارتقاء وانهيار المجموعات والمجتمعات داخل الحضارة الإسلامية، كما أنها طُبقت على مسارات التغيير في الثقافات والحضارات الأخرى. يعتبره البعض واضع أسس علم الاجتماع الحديث، فيما يراه آخرون مفكراً حضارياً. استرعى ابن خلدون الانتباه من خلال فكرة التاريخ الدائري ونظرية المجتمع العضوي، ودخل مجال اهتمام النظرية الماركسية بأفكاره حول الإنتاج الاقتصادي والتغير الاجتماعي. لا يمكن تجاهل ابن خلدون مهما كانت الزاوية التي تنظرون إليه منها.

يدرك ابن خلدون أنه وضع أسس علم جديد سماه «علم العمران»، أي علم الحضارة. جمع في علم العمران تحليلاته وملاحظاته في قضايا مختلفة كالتاريخ والمجتمع والاقتصاد والجغرافيا والقوة السياسية ودائرة العدل والإدارة الجيدة واستمرار الدولة وهدف الإنسان على الأرض ومطلب المشرّع وغاية الدين. الغاية من رائعة ابن خلدون «المقدمة» هي توضيح وتأسيس مبادئ هذا العلم[38]. استفاد ابن خلدون من كافة العلوم الكلاسيكية من الفلسفة إلى المنطق والفقه والكلام، وأسس علم العمران على ركيزتين هما التاريخ والميتافيزيقيا. فهم التاريخ بشكل صحيح والاستفادة منه مرتبطان بالاستيعاب الصحيح

(38) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، إعداد سليمان أولوداغ (إسطنبول: منشورات Dergah، 1988)، ص. 260.

للمبادئ الميتافيزيقية التي تضفي المعنى والنظام على الوجود. تسبب بعض المؤرخين ذوي المعلومات الناقصة والخاطئة حول طبيعة الأشياء بتحول هذا العلم الأساسي من حين لآخر إلى أسطورة وسلسلة من الروايات. في حين أن غاية علم التاريخ هو فهم الحكمة أي الأسباب الكامنة وراء الحوادث. يصبح علم التاريخ الخالص من الأساطير ممكنا عند إقامة علاقة صحيحة ومنطقية بين «الخبر» و«العبرة»، وبين الرواية والتحليل. مهما كان الموضوع، لا بد من تطابق الخبر مع الحدث. يأتي فهم طبائع العمران قبل تمحيص صحة الروايات بالتعديل. يطرح ابن خلدون هذا السؤال الهام: «إذا كان الخبر مستحيلا فما فائدة النظر في الجرح والتعديل؟»[39]. إذا كانت حادثة ما مستحيلة بموجب قواعد الوجود والمنطق فإنه لا معنى لوجود تسلسل لروايتها بشكل أو بآخر. الاستثناء الوحيد لهذه الحالة هو الأخبار الشرعية[40]. لأن الأحكام الدينية والمعجزات ناجمة عن الإرادة الإلهية وليس عن نظام الوجود الطبيعي، وتتبع سلسلة قواعد مختلفة. بهذا المعنى يقتضي علم التاريخ معرفة ماهية الموجودات ومبادئ السياسية بالمعنى الواسع. فلا يمكن التأريخ دون معرفة ميتافيزيقية[41].

يقول ابن خلدون في هذا الخصوص: «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلافهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم. حتى تتم الفائدة في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت»[42]. تظهر رحلة الإنسان على الأرض بالنسبة لابن خلدون كنتيجة للتفاعل والتوازن بين مستوى الوجود العمودي (الميتافيزيقيا) ومستوى الوجود الأفقي (التاريخ). لا بد من إدراك مبدأي الوجود

(39) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 257.

(40) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 258. يتناول ابن خلدون بشكل مفصل مسألة معرفة طبيعة الأشياء في مبحث الإمكان والاستحالة؛ انظر المقدمة، الجزء الأول، ص. 528.

(41) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 240 وما بعدها.

(42) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 209.

هذين حتى يمكن فهم التاريخ والسياسة والملك والنظام لتكون جميعها مسخرة لغاية الإنسان على الأرض. وصاحب هذا الفن (التاريخ) «يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال (..) والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخباره حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر»[43]. وبناء عليه، لا يمكننا تخليص التاريخ من تراكم الأساطير والروايات ما لم نمتلك ميتافيزيقيا صحيحة ومعرفة صائبة بالوجود. يؤكد ابن خلدون، على غرار الفارابي لكن من زاوية مختلفة، على مبدأ أنه «لا حضارة بدون ميتافيزيقيا».

يتحدث ابن خلدون بشكل بسيط عن واحدة من الإمكانيات التي تتيحها وجهة النظر الميتافيزيقية ومعرفة الوجود، من أجل دراسة التاريخ وفهم مبادئ التغير الاجتماعي: «ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام». لا يستطيع المؤرخون، الذين يملكون علماً ناقصاً بماهية الأشياء، ولا يمحصون الروايات المنقولة إليهم، أن يروا مراحل التغير في التاريخ. فالتغير هو واحد من مبادئ التاريخ والحياة الاجتماعية، كما أن له أكثر من قاعدة ونموذج: «وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدون على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال»[44].

ليس علم التاريخ بالنسبة لابن خلدون غاية بحد ذاته. والغاية النهائية التي يخدمها هي تقديم المعلومات السليمة والموثوقة لنا حول ثقافة وأخلاق الوجود الاجتماعي الكامنة في صلب العمران: «اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم»[45]. إذن ما هو العمران؟

(43) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 240–241.

(44) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 241.

(45) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 253.

يعرف ابن خلدون ويصف هذا المفهوم بطرق مختلفة. وهذا واحد من التعاريف البسيطة: «العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير، واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش كما نبينه»[46].

تتعلق الحاجة إلى اجتماع الناس وأخلاقياته بمفهوم العدل عن كثب. لأنه لا يمكن تلبية حاجات الإنسان وبلوغ العمران والمدنية من دون العدل. يدرك ابن خلدون هذه العلاقة ويعارض فكرة أن علم العمران هو مجرد منظومة أفكار تسمى بـ«دائرة العدل». يتضمن العمران فكرة العدل، لكنه يشتمل على نطاق أوسع منها بكثير. تقدم دائرة العدل التي نقلها المسعودي عن الموبذان بهرام بن بهرام ثم ألفها أنوشروان وصاغها أخيراً أرسطو، مجموعة من الدلائل حول علم العمران. يقول قنالي زاده في معالجته لفكرة العدل، كما أسلفنا، إنه لا بد من العدل من أجل إقامة نظام معين والمحافظة عليه في العالم، وبالتالي أن يعيش الإنسان وفق الغايات التي خُلق لأجلها وتأسيسه الثقافة والفن والمدينة والحضارة. بهذا المعنى، لا شك بوجود علاقة وثيقة بين فكرة دائرة العدل الكلاسيكية وعلم العمران لدى ابن خلدون. لكن أيّا من هؤلاء المفكرين القدماء لم يضع علماً بالمعنى الذي قصده ابن خلدون، الذي لا يبدي أي تواضع في هذا الخصوص[47]:

اجتماع الناس، الذي يعتبر العنصر الأساسي للحضارة، هو ضرورة فطرية وأنطولوجية. ليس هناك أي إنسان قادر على تلبية كافة احتياجاته الأساسية بمفرده. فهو محتاج للتعاون والتعاضد مع الآخرين من أجل تأمين غذائه وتوفير أمنه. وبهذا المعنى فإن «الإنسان مدني بطبيعته»[48]. والمدنية بمعنى الانتماء للمدينة والعيش فيها، تشير إلى مهارة العيش المشترك ضمن نظام

(46) المقدمة، الجزء الأول، ص. 266.

(47) «ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً وأعثرنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره فإن كنت قد استوفيت مسائله (..) فتوفيق من الله وهداية (..) ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء». المقدمة، الجزء الأول، ص. 264

(48) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 271.

معين. تتيح هذه المهارة إنشاء حضارة باستخدام الإنسان «فكره ويده» من أجل أهداف صحيحة. يميز الفكر واليد الإنسان عن بقية الكائنات. وعندما يجتمع الاثنان- وهذا الاجتماع شيء أكثر من العلاقة الأوتوماتيكية البسيطة بين الدماغ واليد- يتحول الفكر إلى يد منتجة، واليد إلى عضو يفكر. أصبح كل شيء، من المزروعات في الحقل إلى دور العبادة ومن البيت الذي نقطنه إلى العربة التي نركبها، ومن الطعام الذي نتناوله إلى الموسيقى التي نستمع إليها، ممكناً بفضل اليد، بوصفها عضوا مفكراً وصانعاً. الفكر واليد المميزان للإنسان عن باقي الموجودات هما في الوقت ذاته عنصران أساسيان يبنيان الحضارة. وعلى غرار ابن خلدون، يلفت هايدجر إلى العلاقة الوثيقة بين الفكر واليد: «لا يمكن إلا لكائن قادر على النطق، أي على التفكير، أن يمتلك يدين، ويصبح قادراً على الحصول على فنون يدوية. عند القيام بالعمل تمضي كل حركة تقوم بها اليد قدماً بفضل الفكر (..) أصل كل شيء تفعله اليد هو الفكر»[49].

يقف هايدجر في ص. أرسطو بمواجهة نظرية أناكساغوراس القائلة إن «الإنسان أذكى كائن لأنه يمتلك يدين»: فالإنسان يمتلك يدين لأنه أذكى المخلوقات. لكن المسألة ليست أيهما يأتي أولا، وإنما المهم هو الفهم الصحيح لماهية العلاقة بين الفكر واليد. يمتلك الإنسان، بصفته كائن مفكر وصانع، أداتين رائعتين هما الفكر واليد. يصنع الإنسان الوسائل/ الآلات بفضل اليدين. اختراع هذه الأدوات هو ما غيّر مسار التاريخ الإنساني. يلفت ماركس إلى هذه الناحية، ويقول إن ما يميز الإنسان عن بقية الموجودات في الطبيعة هو قدرته على اختراع الآلات. يتعلق نقد ماركس للرأسمالية والاغتراب مباشرة بماهية الآلات والأنظمة التي يصنعها الإنسان بيديه[50]. الفكر واليد: بهاتين الأداتين

---

(49) مارتن هايدجر، *What is Called Thinking?* (New York: Harper & Row, 1972)، ص. 16.

(50) يلخص إيزايا برلين آراء ماركس بهذا الخصوص في كتابه: «The Philosophy of Karl Marx»، *The Power of Ideas* (London: Chatto and Windus, 2000)، ص. 116 وما بعدها.

يمكن للإنسان أن يبني الحضارة، وأن يضرم النار في الوجود[51].



صفحة من نسخة مخطوطة لمقدمة ابن خلدون

كان للعلاقة بين الفكر والصنع واليد آثار عميقة على الثقافة والحضارة. تم تناول الموضوع في تاريخ الفكر الإسلامي بشكل مفصل من النواحي الفلسفية

(51) للاطلاع على كتابين يتناولان هذا الموضوع في عالم الفكر الغربي انظر ريموند تاليس، *The Hand: A Philosophical Inquiry into Human Being* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003)، وداريان ليدر، *Hands: What We Do with Them and Why* (London: Penguin Books, 2016). من الواضح أن هناك ضرورة لإجراء دراسات في هذا الموضوع استناداً إلى المصادر الإسلامية.

والعلمية والدينية والشكلية (وهو جدير بإجراء دراسات مستقلة عليه). تشير «يد فاطمة»، بوصفها أحد رموز الثقافة الدينية الشعبية، إلى أهمية مسألة اليد. و«يد فاطمة» مستلهمة من قصة دارت بين علي كرم الله وجهه وفاطمة رضي الله عنها، والأصابع الخمسة في اليد ترمز إلى أركان الإسلام الخمسة في الوقت ذاته (لهذا تعرف في العالم العربي باسم «خمسة»). وتضع بعض التصاميم عيناً داخل اليد. وهو ما يمكن اعتباره تطبيق لمقولة «سيرة الإنسان في يده».

يمكننا التذكير بأن كلمة اليد وردت في أكثر من 110 آيات في القرآن الكريم بصيغتي المفرد والجمع، لتكون لدينا فكرة عن مدى أهمية اليد. تعبر اليد عن القوة والإرادة متحدتان مع التفكر. فمقابل عبارة «Allah Katında..» التركية ترد في العربية كلمة اليد «بين يديه..». القوة والكرم والحكمة المطلقة بيد الله يؤتيها من يشاء. ترد كلمة اليد بمعنى القدرة في سورة الفتح ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح، 48/ 10)، وتكتسب هنا صفة مدهشة. تشير الآية إلى مبايعة ألف وخمس مئة صحابي لرسول الله صلى الله عليه وسلم قبل عقد صلح الحديبية، وتقول إن من شدوا على يدي رسول الله إنما هم بايعوا الله تعالى في الحقيقة. ما جعل يد النبي، أي الإمساك بها والمبايعة، ملزمة وذات معنى هو كون «يد الله فوق أيديهم». وبذلك تصبح اليد أداة العناية الإلهية والإخلاص والتفاني والبركة والقدرة. رفع أيدينا إلى السماء بالدعاء هو رمز للرابطة العمودية مع المصدر الإلهي. وهكذا ينبغي على الإنسان الذي يستخدم فكره ويده في خير العمل وصحيحه، التصرف في إطار مسؤولية كبيرة تجاه الأرض والسماء.

الإنسان الواعي لهذه المسؤولية مكلف بإقامة طراز معيشة مدني بالتعاون مع أبناء جنسه. وعن ذلك يقول ابن خلدون: «وجعل (الله) للإنسان عوضاً من ذلك كله (الخصائص التي منحها للحيوانات كي تدافع عن نفسها) الفكر واليد، فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع»[52]. لكن من دون

(52) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 272.

التعاون والتعاضد بين البشر لا يكفي هذا العضو ولا أي من الآلات من أجل بقاء وكمال الإنسان. وعلاوة على ذلك فإن التعاون بين البشر بوصفهم كائنات مدنية، شرط من أجل تحقيق الحكمة الإلهية من خلق الإنسان. وبتعبير ابن خلدون «فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم. وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم»[53]. غاية العمران هي إعمار الأرض بالإنسان في إطار المبادئ الميتافيزيقية التي وضعتها الإرادة الإلهية.

لا بد من قواعد وأنظمة معينة حتى يمكن للبشر أن يعيشوا معاً كي ينشؤوا العمران وينشروا العدل. ومن دون وازع يمنع «العدوان» و«الظلم» والتسلط على الآخرين في طبيعة الإنسان، لا يمكن لتأسيس المجتمع أو الحضارة أو الثقافة أن يتجاوز حدود الطوباوية. قد تكون الأضرار التي يلحقها الناس ببعضهم البعض أشد فتكاً ودواماً من تلك الناجمة عن الحيوانات المفترسة والكوارث الطبيعية. لا بد من وازع ونظام للحماية يخضع له الجميع من أجل وقاية الإنسان من الميول المدمرة في الطبيعة. والحكمة في خضوع الناس لملك ذو غلبة وسلطة مبنية على هذه الحاجة. يستمد الحاكم مشروعية سلطته من إبداء الناس الإرادة الطوعية للالتزام بقواعد معينة من أجل العيش في بيئة من العدل وإطار من التعاون.

يقدم الدين منظومة من القواعد الأخلاقية والقانونية، ويبدي للناس سبيل الخير والجمال، كي يبلغوا الكمال ويعيشوا حياة فاضلة. يرجع الأساس العقلاني للدين إلى دوره الناظم في الحياة الدنيا. بهذا المعنى، يعتبر الفلاسفة الوحي والنبوة والشريعة ضرورة عقلية. غير أن ابن خلدون يعارض هذه النتيجة. لأنه على الرغم من ضرورة النبوة والشريعة من أجل حياة أخلاقية ومدنية إلا أن هناك مجتمعات لا تمتلكهما، تمكنت من إقامة نظام. وبحسب ابن خلدون فإن «هذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون

(53) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 273.

ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته»[54].

هنا تظهر واحدة من النظريات الرئيسية لدى ابن خلدون: تلعب «العصبية»، بوصفها العنصر الأساسي للتعاون الاجتماعي، دوراً حاسماً في تأسيس النظام؛ بل إنها في بعض الحالات تتمتع بوظيفة مركزية أكثر من وحدة المعتقد الديني. تظهر أشكال الحياة «البدوية» و«الحضرية» وتصبح مستمرة بفضل رابطة العصبية. وهي في الوقت نفسه عنصر مؤسس للحضارة. فالعصبية، أي التعاون والانسجام لدى مجموعة ما، هي أقوى دافع يجمع عصبة من الناس ويحميهم في مواجهة الأخطار الخارجية. تكمن أكبر مساهمة لابن خلدون في الفكر الاجتماعي في السؤال التالي: ما هو الشيء الذي يجمع جماعة ما؟ تقدم لنا الإجابة أو الأجوبة عن هذا السؤال معطيات هامة عن قواعد التغيير الاجتماعي والتاريخ وتأسيس الدول وتغير الحكم والتمدن وأخيراً العمران/ الحضارة. السؤال الرئيسي عند قراءة التاريخ نحو الماضي واستشراف المستقبل، هو ما الشيء الذي يجمع جماعة من الناس ويبقي عليهم معا[55].

العنصر الرئيسي الأول للعصبية بالنسبة لابن خلدون هو رابطة النسب والقربى. تحمي هذه الرابطة، التي هي شعور فطري، الناس في مواجهة التهديدات الخارجية. يشعر بالأمان من يكون أقاربه كثر ويتمتع بروابط قربى قوية. يقول ابن خلدون: «فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جدًّا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام، كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها»[56]. يستمد الولاء والحلف وجوده من نفس المشاعر. تظهر

---

(54) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 274.

(55) يجري جيلنر مقارنة بين ابن خلدون ودوركايم في ظل هذا السؤال؛ انظر إرنست جيلنر، «Cohesion and Identity: the Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim», *Government and Opposition: An International Journal of Comparative Politics*, Vol. 10, Issue 2, 1975، ص. 203–218.

(56) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 431.

روح التعاون والوحدة والانسجام بشكل أوضح في البنى الاجتماعية من قبيل العشيرة/ القبيلة حيث تكون روابط القربى أقوى. لذلك يبني ابن خلدون جزءاً مهماً من تحليلاته بخصوص العصبية حول تجمعات العشيرة/ القبيلة. يحمي مجتمع ما نفسه ويعزز قوته ويكتسب النفوذ بقدر ما تكون رابطة العصبية قوية فيه. لكن يتلاشى التعاون الجماعي عندما يبدأ المجتمع بالنمو واعتياد رفاهية حياة المدينة وفقدان شعور العصبية. يعتبر ابن خلدون ذلك تناقضاً رئيسياً في التعاون والتحول الاجتماعي: عندما تصبح العصبية قوية في مجتمع ما تقوى شوكته ويتمتع بـ«الملك»، أي بالقوة السياسية والاقتصادية، ويصد التهديدات الخارجية، وينتقل من حياة البدو إلى حياة الحضر، ويؤسس الدولة وينشئ في نهاية المطاف العمران والحضارة. لكن مع اعتياد طراز المعيشة الحضرية تضعف فيه خصائص العصبية، وبالنتيجة يذهب ملكه وثقافته وعمرانه وحضارته. فثمن التمدن هو ضياع العصبية، أي التعاون والتلاحم في المجتمع. يتخذ ابن خلدون موقفاً متشائماً من كيفية التخلص من هذا التناقض. تجلب العصبية القوة والسلطة، وهذا ما يتيح التحضر وحياة المدينة والحضارة. لكن المجتمعات المتمدنة تفقد عصبيتها مع مرور الوقت، وتخضع لمجتمع آخر ذو عصبية أقوى. إلى أن يتمدن هذا الأخير ويفقد عصبيته ليُغلب أمام جماعة أخرى. يستمر هذا المسار الدائري إلى ما لا نهاية.

ينبغي علينا في هذا السياق طرح السؤال الرئيسي التالي: هل يمكن لمجتمع ما أن ينشئ الحضارة دون فقدان عصبيته؟ هل يمكن المحافظة على التعاون الجماعي والحضارة في آن معا؟ إجابة ابن خلدون عن هذين السؤالين سلبية بشكل عام. يمكننا اعتبار موقفه هذا مقاربة «سياسية واقعية»، لكن لا يمكن إنكار حقيقة أن النموذج الذي يقترحه ابن خلدون يواجه صعوبة في تفسير حالة الدول والحضارات التي عاشت طويلا على مر التاريخ. على سبيل المثال، من أجل تفسير حالة الإمبراطورية الرومانية والدولة العثمانية يتوجب إجراء تعديلات كبيرة في نظرية العمران– العصبية. لأن هذه الكيانات الكبيرة ومديدة العمر هي

أشكال للمجتمع والثقافة والحكم تمثل حضارة، علاوة على كونها دولة. لا بد لنا من تحديث وتوسيع مقاس نظرية ابن خلدون في العصبية/ التعاون الجماعي حتى يمكننا الإجابة عن السؤال حول كيفية صمود هذه الدول مئات السنين ومحافظتها على ما أنتجته من ثقافة وفن وعمران وحياة مدينة. في الواقع، يقدم ابن خلدون بنفسه بعض الدلائل في هذا الصدد.

يمكن تجاوز دائرة الكمال– الزوال المندمجة في العصبية بفضل عناصر أخرى تخرج عن نطاق القرابة والعشيرة. يأتي في طليعة هذ العناصر المعتقد الديني. يمكن للناس المجتمعين حول مبدأ ديني– أخلاقي ونظام سياسي– اقتصادي عادل أن ينشئوا دولا أو «أسراً حاكمة» كبيرة وطويلة العمر. وهكذا تخرج علاقات القرابة– العشيرة من كونها الركيزة الوحيدة. وعلى أي حال فإن المعيار يتوسع في مرحلة الانتقال من البداوة إلى الحضر، وتظهر أشكال جديدة للعلاقة والانتماء. ينشئ الدين إطاراً جديداً للهوية والتعاون يفوق عناصر من قبيل النسب والعشيرة والقبيلة والانتماء لنفس المدينة. لا يمكن للدول والحضارات الكبيرة أن تُبنى سوى على مثل هذا الأساس. ومن الملفت أن ابن خلدون، الذي يُوصف أحياناً بأنه سياسي واقعي بارد، يتطرق للحديث عن تأليف قلوب الناس وجمعها من أجل وضع أسس هذه المسألة. لنصغِ هنا إلى ما يقوله ابن خلدون:

> وذلك لأنّ الملك إنّما يحصل بالتغلّب والتغلّب إنّما يكون بالعصبية واتّفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنّما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه قال تعالى ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ ما في الأَرْضِ جَمِيعاً ما أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِم﴾ القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدّنيا حصل التّنافس وفشا الخلاف وإذا انصرفت إلى الحقّ ورفضت الدّنيا والباطل وأقبلت على الله اتّحدت وجهتها فذهب التّنافس وقلّ الخلاف وحسن التّعاون والتّعاضد واتّسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت

الدّولة كما نبيّن لك بعد إن شاء الله سبحانه وتعالى وبه التّوفيق لا ربّ سواه. والسّبب في ذلك كما قدّمناه أنّ الصّبغة الدّينيّة تذهب بالتّنافس والتّحاسد الّذي في أهل العصبيّة وتفرد الوجهة إلى الحقّ[57].

وباختصار فإن غاية العصبية هي «الملك»، أي الحصول على القوة السياسية والاقتصادية. ولا يجلب الملك معه القوة والحكم فحسب، بل الراحة والدعة والترف في الوقت ذاته. تبدأ الأجيال التي تخلد للراحة والبذخ، بفقدان العصبية، وهكذا تبدأ مرحلة التراجع والانهيار. ربما أمكن تأجيل هذا المصير لكن من المستحيل وقفه. تماماً كما هو الحال بالنسبة للإنسان، تكبر الدول ثم تشيخ وفي نهاية المطاف تموت. « فهذا العمر للدّولة بمثابة عمر الشّخص»[58]. الشيء الوحيد الذي من شأنه إطالة هذا العمر هو تقوية الناس عصبيتهم أي روابط التعاون والتعاضد والانسجام الاجتماعي بينهم، مهما كان شكل الحكم أو الظروف الجغرافية.

عندما تزول دولة أسسها جيل فقد عصبيته، هل من الضروري أيضاً أن تنهار الحضارة التي أنشأها؟ ألا يمكن للدول المختلفة المنتمية إلى نفس المعتقد والثقافة، والتي تخلف بعضها البعض أن تحافظ على القيم الحضارية المشتركة؟ وفق نظرية ابن خلدون هناك علاقة مباشرة بين العصبية والملك والعمران، وفقدان أحدهما يوجب زوال الآخر. تتجدد دورة البداوة– الحضر بمعدل ثلاثة أجيال، أي 120 عاماً، وتعني مجيء ورحيل دول وعمران باستمرار. لكن ينبغي مراجعة هذه المقاربة «الميكانيكية» لدى ابن خلدون. لأن هناك حضارات في التاريخ لا تسير على هذه القاعدة، وصمدت على مدى قرون. ما أراد ابن خلدون التأكيد عليه هو حقيقة أنه لا بد من روح التعاون والتلاحم الاجتماعي من أجل القدرة على بناء وحماية قيم من قبيل المجتمع والدولة والحضارة. وعلى غرار ذلك، يرتبط تطبيق أحكام الدين وتأسيس نظام أخلاقي– معنوي للمجتمع بإحياء روح التعاون والتعاضد نفسها. يشير ابن خلدون إلى حديث شريف يذم العصبية

(57) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 485–486.

(58) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 505.

بمعناها القبلي، ويدرك أن إصراره على هذا المفهوم يمكن أن يُساء فهمه. لذلك ينقل الآيات والأحاديث التي تحض على الحكمة الأخلاقية والتقوى وليس النزعة القومية أولاً، ثم يقول: «وكذا العصبيّة حيث ذمّها الشّارع وقال ﴿لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحامُكُمْ وَلا أَوْلادُكُمْ﴾ (الممتحنة، 60/3) فإنّما مراده حيث تكون العصبيّة على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهليّة وأن يكون لأحد فخر بها أو حقّ على أحد (..) فأمّا إذا كانت العصبيّة في الحقّ وإقامة أمر الله فأمر مطلوب ولو بطل لبطلت الشّرائع إذ لا يتمّ قوامها إلّا بالعصبيّة»[59].

هناك غاية أخرى لتحليلات ابن خلدون حول الحضارة، وهي وضع الأسس العقلية والنقلية للسياسة بشكل متزن، والتأكيد على التوازن بين المثالية والواقعية. تتكامل المبادئ الدينية- الأخلاقية التي وضعها الوحي مع النظام العقلي الذي وضعه الإنسان. معرفة كيفية عمل هذه العلاقة هي واحدة من القضايا الرئيسية للسياسة وعلم العمران على حد سواء. وفي هذا السياق، يقول ابن خلدون إن نموذج المدينة الفاضلة، الذي وضعه الفارابي، طوباوي. وبالنسبة له فإن من المستحيل على الكيان السياسي المؤسس على يد المجتمع الفاضل أن يصمد في مواجهة حقائق السياسة الواقعية. ليس لعناصر من قبيل الملك والسلطة والتغيير والتعاون الاجتماعي مكان مركزي في طروح الفارابي. وبرأي ابن خلدون فإن هذا نوع من المقاربات بعيد عن إدراك المعنى الكامل لمفهوم الحكم. من ناحية أخرى، يرفض ابن خلدون بشدة الادعاء بأن هذا النموذج المثالي للمجتمع- المدينة، الذي ينتمي إليه الناس الفاضلون، متكامل إلى درجة أنه لا حاجة فيه إلى «حاكم»، أي إلى حامٍ للقانون ورئيس، حيث يقول: «وليس مرادهم السّياسة الّتي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامّة فإنّ هذه غير تلك وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وإنّما يتكلّمون عليها على جهة الفرض والتّقدير»[60]. قد لا ينقص «الفرض والتقدير» شيئاً من القيمة

(59) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 568.

(60) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 740.

المبدئية لنموذج المدينة الفاضلة، لكنه يثير إشارات استفهام حول واقعيتها.

يؤكد ابن خلدون خصوصاً على النظام القانوني والسياسي كأحد المعايير الرئيسية للحضارة. يفعّل الناس إمكانياتهم الكامنة في طبيعتهم، ويصلون إلى حياة حرة وآمنة وفاضلة، بفضل هذا النظام. إنشاء الدولة و«إدارة الملك» هما من المظاهر الملموسة للقدرة على تأسيس النظام. وإذا تذكرنا التسلسل الذي وضعه ابن خلدون نرى أن العصبية تؤدي إلى الملك، الذي يؤدي للعمران، وهذا بدوره يقود إلى مستوى عالٍ من النظام والرخاء. لكن التسلسل يعبر في الوقت نفسه عن الانهيار وبدء دورة جديدة. تصبح أقوى وأصلب الحضارات هشة كلما صارت مرهفة. عندما أكد على هذه الناحية، لم يقل ابن خلدون بضرورة الابتعاد عن الحضارة. فملاحظته بمثابة تحذير في الحقيقة: يتطلب إنشاء الحضارة وإدامتها جهداً مستمراً. لا يمكن، ولا ينبغي لأي حضارة أن ترى نفسها على بر الأمان. يمكن أن يتزعزع ويتشتت ويتبدد تراث عمره مئات الأعوام من الثقافة والعلم والفكر في لحظة واحدة. يجب حماية ورعاية وإدامة القيم الحضارية بعناية من يهتم بزراعة الورد.

ينظر ابن خلدون إلى مسألتي البداوة والحضر من هذه الزاوية. يستخدم ابن خلدون من حين لآخر تعابير قاسية بحق العشائر العربية والأفارقة السود، ولهذا تعرض لانتقادات مختلفة. ويقول ابن خلدون إن الفارق الأساسي بين الأمم يتعلق بطراز الحياة الاجتماعية ومستوى الحاجات أكثر من تعلقه بالعرق. «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم، إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش»[61]. البدو هم أناس يكتفون بالمواد الرئيسية الضرورية، في حين يتجاوز الحضريون الاحتياجات الأساسية ليكونوا جماعات تلبي حاجاتها المترفة والكمالية التي ظهرت مع الغنى والرخاء. تكتسب الحاجات من قبيل المأكل والملبس والمسكن لدى المجتمعات الحضرية بعداً أكثر نوعية وفنية. يصبح الجمال إلى جانب الوظيفة جزءًا من حياة المدينة. «ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء

(61) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 415.

عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطبخ، وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج (..) وهؤلاء هم الحضر ومعناه: الحاضرون أهل الأمصار والبلدان»[62].

تأتي البداوة، أي طراز المعيشة البدوي، قبل حياة المدينة، وهي أصلها. وبينما تقوم البداوة على الخشونة والشدة، تتسم حياة الحضر بالرقة والدعة. يرغب كل بدوي بحياة الحضر ويسعى إليها. لكن البدو متقدمون على أهل الحضر بالخير وأقرب منهم إلى الفطرة الأولى. يحافظ البدو على خصالهم الفطرية ضمن طراز الحياة الطبيعية والبسيطة، وكلما ازدادوا تحضراً يبدؤون بالابتعاد عن فطرتهم الأصلية النقية. يعبر ابن خلدون عن ذلك ببساطة ودراماتيكية: «الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير»[63].

كما أوجزنا سالفاً، يحلل ابن خلدون المجتمع والمدينة بالاعتماد على عناصر الحاجة والنظام وطراز المعيشة، ولذلك يقول إن العادات والميول أقوى من الطبيعة الإنسانية والمزاج: «وأصله: أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه من الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة، تنزل منزلة الطبيعة والجبلة»[64]. يلفت ابن خلدون إلى التفاعل بين الفطرة/ الطبيعة الإنسانية والمحيط الاجتماعي، ويهدف إلى الكشف عن الديناميكيات التي توجه طرازي الحياة البدوي والحضري. كما أن البدو يعيشون وفق عادات وتقاليد معينة في بيئتهم الطبيعية والبسيطة، يتبع الحضريون المقيمون في المدن الكبيرة في رفاهية، ميولا وعادات محددة شأنهم في ذلك شأن البدو.

يؤكد ابن خلدون على ناحية هامة أخرى: تفقد الأمة التي تخضع لغيرها هويتها، سواء أكانت بدوية أم حضرية، وتبدأ باتخاذ عادات وتقاليد الأمة

---

(62) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 416.

(63) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 421.

(64) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 425.

المتحكمة بها. هذا تماماً ما نسميه الصهر. يؤدي الصهر إلى تشابه المجتمع الخاضع مع المجتمع صاحب الغلبة في عالم الفكر الحس والعمل الخاص بهذا الأخير. والأمة الخاضعة إلى غيرها المنصهرة في بوتقتها تفقد عصبيتها وأصالتها. يعبر ابن خلدون عن ذلك بأسلوب دراماتيكي فيقول:

> والسّبب في ذلك والله أعلم ما يحصل في النّفوس من التّكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم فيقصر الأمل ويضعف التّناسل والاعتمار إنّما هو عن جدّة الأمل وما يحدث عنه من النّشاط في القوى الحيوانيّة فإذا ذهب الأمل بالتّكاسل وذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبيّة ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلّبين لكلّ متغلّب وطعمة لكلّ آكل[65].

ما يحافظ على الهوية الحضارية لأمة ما هو روح التعاون والانسجام الاجتماعي. لا يمكن لمجتمع فاقد لهذه الأوصاف وخاضع لغيره أن يحمي هويته وحضارته. على غرار ذلك، الاستقلال والحرية هما عنصران لا غنى عنهما في بناء الحضارة. لم يشهد التاريخ بناء حضارة على يد أمة فقدت حريتها واستقلالها. تغترب الأمم وتأخذ بالانقراض عندما تكون مستعمَرة على صعيد عالم العقل والروح والتصورات الجمالية والمدن والموارد الاقتصادية وأنظمة التعليم.

في ظل هذه الملاحظة، سنعمل على إلقاء نظرة نقدية إلى نظرية العمران/الحضارة لدى ابن خلدون. هناك سؤال ربما تركه ابن خلدون بلا إجابة عن قصد، وهو هل أسهمت الأمم المتعاقبة التي رفعت راية الحضارة في فترات مختلفة ثم انسحبت من مسرح التاريخ، في بناء وتطوير حضارة كونية واحدة. هل يبدي

(65) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص. 467-468.

هذا التناوب التاريخي الجاري ضمن نموذج حضارة واحدة أن الحضارة تتجه دائماً إلى الأمام ونحو الأفضل؟

تستند نظرية العمران إلى ملاحظات ابن خلدون حول العشائر/ القبائل، وتقدم إمكانيات محدودة على صعيد تفسير أنظمة الدول الكبيرة وطويلة العمر كدول الرومان والعباسيين والعثمانيين. لكن عندما نعتبر العصبية «تعاوناً جماعياً» يصبح من الممكن أن نوسع مقياس الجماعة من العشيرة والإمارة إلى الأمة والدولة والإمبراطورية. العناصر التي تحافظ على وحدة جماعة ما وطاقتها الإبداعية هي الديناميكيات الأساسية التي تتيح بقاءها على مدى الأجيال. يمكن لعناصر من قبيل رابطة القربى وتشاطر المنطقة الجغرافية والمعتقد الديني ووحدة الهدف أن تلعب أدواراً مشابهة في مقاييس النظام المختلفة. ومما يمكن اعتباره تأكيداً لهذه الفرضية توسع الإمبراطورية الرومانية في منطقة مترامية الأطراف تحت قيادة قائد مقدوني، وتحول الإمارة العثمانية إلى دولة عالمية.

علاوة على ذلك، ينبغي علينا طرح سؤال آخر هنا: هل تتعرض هذه العناصر إلى تحول نوعي عندما يكبر المقياس؟ ما هي المواءمات التي ينبغي القيام بها من أجل الإبقاء على حيوية ديناميكية التعاون في الجماعة؟ يتمتع هذان السؤالان بأهمية خاصة على صعيد المواصفات الاجتماعية للمجتمعات المعاصرة. في عالم تعقدت وتعددت فيه أبعاد أنظمة الهوية الفردية والاجتماعية، ينبغي التركيز بإصرار على معرفة ماهية العناصر التي تضمن الاتحاد ووحدة الصف والتعاون والتعاضد، وكيف. لأنه ربما لا يكفي الانتماء إلى نفس الأمة والمنطقة والتاريخ وحده في ضمان التعاون والوحدة الاجتماعيين. ينبغي علينا الأخذ بعين الاعتبار أن العقد الاجتماعي هو عملية ديناميكية وأن من الضروري تجديده والمحافظة على نضارته دائما.

يمكننا القول إن نظرية العصبية والعمران لدى ابن خلدون تشكل ركيزة لمقاربة «التحدي والاستجابة» التي أشرنا إليها سالفاً لدى توينبي. يكتسب مجتمع ما إمكانية إقامة نظام وإنشاء حضارة لأنه يمتلك القدرة على الاستجابة

للأزمات المادية والمعنوية وللتحديات والاختبارات التي تواجهه، وليس لأنه يتمتع بمجموعة من المواصفات البيولوجية أو القوى الخارقة. القدرة على الإبقاء على حيوية مهارة الاستجابة هذه هو ما يحافظ على النظام السياسي أو الدولة أو المدينة أو الحضارة أو التراث. لا يوجد عالم بدون أزمات ومشاكل. المهم هو امتلاك القدرات العقلية والمعنوية والاجتماعية والمؤسساتية القادرة على حل المشاكل. الوحدة والتضامن الاجتماعي من الخصائص الواجب أن نتمتع بها من أجل تجاوز الاختبارات الصعبة بنجاح. وتبعاً لذلك، تنهار الحضارات بشكل عام بعد فترة من الركود والضعف الداخلي، أكثر من انهيارها بفعل الهجمات الخارجية. وبحسب توينبي فإن الحضارات تموت نتيجة «جريمة» وفي معظم الأحيان «انتحار»، أكثر من الأسباب الطبيعية. لذلك فإن حياة الحضارة مرتبطة بالإبقاء على حيوية ديناميكياتها الداخلية. يبدأ الانهيار والفساد في الداخل، وليس في الخارج. ينعكس ما هو في الباطن على الظاهر. للتأكيد على ذلك، لا يقصر ابن خلدون التعاون على النظام السياسي فحسب، بل يقول بضرورة اتحاد العقول والقلوب حتى تصبح روح التعاون بمثابة قوة. يمكن لمن يتكلمون اللغة نفسها ويعيشون في عالم الفكر والمعنويات نفسه ويتجهون نحو الهدف ذاته أن يحافظوا على التراث والحضارة. عندما تضيع وحدة العقول والقلوب فهذا يعني بدء مرحلة تبدد المجتمع والحضارة التي أنشأها.

رغم أنهما يمتلكان وجهتي نظر مختلفتين إلا أن الفارابي وابن خلدون يقيمان علاقة وثيقة بين حياة المدينة والتمدن والحضارة. فالحضارة تبلغ هويتها الحقيقية في المدينة. لا يمكن للحضارة أن تكون بلا مدينة، والعكس صحيح. من غير الممكن لمجتمع لا يمتلك مكاسب ومخاطر حياة المدينة أن ينشئ حضارة. قد تكون المدن التي لا تتمتع بالمدنية حواضر كبيرة تعيش فيها حشود عظيمة، لكن لا يمكنها أن تكون بيئة حياة حضارية. لا بد للحياة الحضارية القائمة في المدينة أن تلتزم ببعض المبادئ حتى تستطيع الاستمرار. والمجتمعات التي تنفصل عن هذه المبادئ لسبب أو لآخر مصيرها الانقراض والانهيار. لا يمكن

تأمين استمرارية الحضارة إلا من خلال المحافظة على المبادئ الميتافيزيقية والعقلية والأخلاقية التي تناولناها فيما سبق.

ما هي إمكانية تطبيق هذه المبادئ؟ من المفيد هنا النظر بشكل موجز إلى الإجابة التي قدمها أحمد جودت باشا (1823–1895) عن هذا السؤال. ترجم جودت باشا «المقدمة» إلى اللغة التركية، وطبق نموذج ابن خلدون على الظروف الخاصة بالدولة العثمانية. وخلال قيامه بذلك وضع في الاعتبار حالة الضعف التي آلت إليها الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر وارتقاء الدول الأوروبية. يوجز أفكاره بهذا الصدد في مقدمة مؤلف ضخم له تحت عنوان «تاريخ جودت»، ويلتزم بالخطوط العريضة لنموذج ابن خلدون. يبدأ بنظرية أن اجتماع الناس هو حالة طبيعية وضرورية : «الإنسان مدني الطبع، أي أنه لا يستطيع العيش منفرداً كالحيوانات، فهو بحاجة إلى العيش في حياة اجتماعية وإلى التعاون مع الآخرين». يبدأ الناس الذين لا بد لهم من العيش معاً ببناء كيانات اجتماعية سياسية من قبيل القرية والبلدة والمدينة والدولة. أكثر هذه الكيانات تكاملاً وشمولا هي «الحضارة، أي مرتبة الدولة والسلطنة. وفيها يكون الأفراد تحت حماية الدولة في مأمن من غدر الآخرين ومتحررين من خشية الأعداء والأغيار، فينشغلون بتحصيل حاجاتهم البشرية من جهة وتكميل كمالاتهم الإنسانية من جهة أخرى»[66]. تكتسب المجتمعات التي تلبي احتياجاتها الأساسية، إمكانيات وقدرات جديدة مع مرور الوقت. وبالتوازي مع ذلك تتزايد احتياجاتها. تبدأ مرحلة الانحطاط في حياة الشخص الفردية من هذه النقطة.

تماماً كما هو الحال بالنسبة للإنسان، تولد الدول وتنمو وتشيخ، وإن لم تُتخذ التدابير اللازمة تموت. هناك أمور ينبغي على الدولة، التي تمثل مجتمعاً ما، وضعها في الاعتبار في كل مرحلة من مراحل حياتها. بحسب أحمد جودت «يعيش الأفراد خلال حياتهم مرحلة النمو ومرحلة الركود ومرحلة الانحطاط

(66) أحمد جودت باشا، تاريخ جودت، (أنقرة، اتحاد الغرف والبورصات التركية، 2017)، الجزء الأول، ص. 20–21.

لدى الأشخاص، وعلى غرار ذلك توجد هذه المراحل الثلاث في كل دولة، ولأن مثل الدولة كمثل جسم الإنسان يتوجب عليها، في خصوص المحافظة على سلامتها، مراعاة حركاتها وسكناتها في كل طور ومرحلة»[67]. تواجه الدول والحضارات التي لا تراعي حاجات وتحديات المراحل المختلفة، خطر الانهيار. تتقدم مرحلة الانهيار بشكل علني أحياناً، وعلى نحو خفي أحياناً أخرى. وفي بعض الأحيان يتم تشخيص الحالة لكن لا يكون من السهل العثور على حل. غير أن الانهيار ليس مصيراً محتوماً دائماً. «وأحياناً مع ظهور الكثير من علامات الانحطاط والركود في دولة ما يمكن أن تتجدد وتنتعش من خلال اتخاذ تدابير حكيمة. لكن في حال ازدياد الخطر على الدولة بل وظهور بعض العلل الخارجية الاستثنائية عليها فإن تجددها وبالتالي نجاتها يكون في غاية الصعوبة». انهارت بعض الدول التي واجهت مثل هذه الأحوال حتى قبل أن تستكمل مرحلة الشيخوخة.

يقسم جودت باشا، بعد هذه الملاحظة العامة، نماذج الدول والحكم في المجتمعات الغربية إلى قسمين، أولهما «الحكومات الروحانية أي الدينية»، وثانيهما «الحكومات الجسمانية أي المادية». أولهما يشير إلى مؤسسة البابوية، التي تقول إنها وكيل المسيح عليه السلام على الأرض، وثانيهما يعبر عن الأشكال الأخرى من الحكم. وبعد ذلك يصنف الحكومات المادية إلى ثلاثة أصناف: الحكومة المطلقة، والحكومة المشروطة، والحكومة الجمهورية. يقدم جودت باشا معلومات مفصلة حول هذه الحكومات، ويقول إنها جميعاً ناقصة وعديمة الكفاية في نهاية المطاف. يرفض جودت باشا أشكال الحكم الغربي الذي ما زال في مرحلة التطور، ويؤكد أن الحكومة الإسلامية هي النموذج الأفضل. لأن الخلافة والسلطنة في نموذج الحكم الإسلامي تتشكلان بحيث تكمل الاحتياجات الدينية والدنيوية بعضها البعض. رغم انفصال الخلافة عن السلطنة في عهد العباسيين لأسباب مختلفة «تجددت الأمة الإسلامية واستعادت

(67) أحمد جودت باشا، تاريخ جودت، الجزء الأول، ص. 23.

حالتها الأصلية مع ظهور الدولة العالية العثمانية لاحقا»[68].

يعتقد جودت باشا أن مجتمعاً ما يمكنه أن يتغير ويقدم على حملة جديدة مع بقائه ملتزماً بأصوله. على عكس حالة الفصل الجذري، التي فرضها فكر عصر التنوير، استطاعت المجتمعات المسلمة المحافظة على دولها وحضاراتها من خلال القراءة الصحيحة لقواعد التحول الاجتماعي. وفق نموذج ابن خلدون، ليس من الممكن كثيراً لدولة دخلت مرحلة الشيخوخة والانهيار أن تواصل حياتها. يعتقد جودت باشا أن ذلك ليس مصيراً محتوماً. يمكن لدولة ومجتمع وصل «مرحلة الانحطاط» أن ينقذ نفسه من خلال الإقدام على خطوات صحيحة. ولتحقيق ذلك ينبغي أن يعزز روابطه مع أصوله دون الانغلاق على نفسه تجاه العالم.

(68) أحمد جودت باشا، تاريخ جودت، الجزء الأول، ص. 24–25.

عوضاً عن الخاتمة

في إقليم يقع بأقاصي الهند، يعلل الأهالي كل شيء بالأحلام، بل إن الأمراض تتم معالجتها هناك انطلاقاً من تفسير الأحلام. ويُقال إنه لا يمكن حتى تخيل الحياة اليومية من دون أحلام. إلى أن جاء الإنكليز. يدرك أحد الأهالي هذا الأمر، ويقول إنهم توقفوا عن رؤية الأحلام منذ مجيء الإنكليز. ومع فقدان الأحلام تزعزعت نفسية المجتمع وتضعضع النظام الاجتماعي. فقد المجتمع، الذي لم يعد قادراً على رؤية الأحلام صفاته الذاتية. لم يعد أفراده عصريون ولا متقدمون. يصور إميل سيوران هذه الحالة بعبارات دراماتيكية، فيقول: «لا يمكن إنكار أن هناك مبدأ شيطاني يدركه الإنسان متأخراً (..) يفرض هيمنته داخل الشيء المسمى بالحضارة»[1]. لسنا مضطرين إلى رفض الحضارة بمثل هذه الأحكام القاطعة. لكن عندما نفكر بالجرائم المرتكبة باسم الحضارة ينبغي التسليم بأن هذا الموقف ليس جائراً بكليته. هل يمكن التعاطف مع الآخرين وبناء الحضارة دون فرض إملاءات؟ يلفت جيريمي ريفكين إلى المشاكل الناجمة عن فكر الحضارة الميكانيكية، ويبتكر مفهوم «الحضارة التعاطفية» كطرح بديل لها. يقول ريفكين: «الإنسان العاقل آخذ بالتحول إلى الإنسان المتعاطف». ليس الإنسان كائناً يتصرف فقط وفق العقل الحسابي والإدراك الذاتي النرجسي والمصلحة وغريزة البقاء. فالإنسان في الوقت نفسه ذات لديها أحاسيس، تبدي الرحمة، وتشعر بالقلق من أجل الآخرين، تكرس نفسها، وتضحي من أجل الآخرين وتشاطرهم الأتراح والأفراح. لا يوفر فكر الحياة الميكانيكية- الفردية والنظام الاجتماعي القائم عليه في عصرنا، بيئة تسمح بتعاطف البشر مع بعضهم البعض، على العكس تثير الغرائز الأنانية والهدّامة. في حين أن تعاطف الإنسان

---

(1) إميل سيوران، مثالب الولادة (إسطنبول: منشورات Metis، 2017)، ص. 93.

مع الغير وانفتاحه عليهم هو من الخصائص الرئيسية لإنسانيته. وبالنتيجة فإن «التعاطف هو التحضر»[2].

لكن هذه المقاربة حسنة النية لريفكين غير كافية من أجل التخلص من قيود الذاتية الديكارتية والعقلانية الأدواتية. لن تُحل المشكلة عبر إضافةُ مجموعة من الصفات الأخلاقية والعاطفية إلى الذخيرة النفسية للإنسان الحديث الذي يرى نفسه في مركز الوجود، دون إجراء مراجعة جذرية لتصور الوجود الحالي وفلسفة الطبيعة. على العكس، ستعزز هذه الإضافة المواقف ذاتية المركزية بشكل أكبر. يتعلق تخطي الفكر الكوني الفيزيائي الناجم عن الحضارة الحديثة بالنظر مجدداً إلى الوجود على أنه وحدة وببلوغ مستوى من الإدارك للواقع، أسماه ملا صدرا «بيت الوجود»، من خلال وعي جديد. التحضر هو التصرف وفق طبيعة الأشياء، وبالتالي تأسيس العدل؛ ولهذا ينبغي بدء مرحلة جديدة من التفكر حول صفات ومعنى الوجود الذاتي. سيتشكل مسار التاريخ القادم وفق تصور الوجود والفكر الحضاري اللذين نمتلكهما.

من غير الممكن لتصور فقير وناقص في عالم الفكر والروح أن ينتج كمالاً في الحياة الاجتماعية والمادية. ولهذا يجب طرح البربريات المرتكبة باسم الحضارة الحديثة جانباً وإجراء محاسبة شاملة. لا يمكن لتصور حضاري متضارب وإقصائي وإنكاري في جوهره أن يجلب السلام والطمأنينة والاستقرار. ينبغي علينا تخطي الهويات والصور والبربريات الزائفة المطروحة باسم الحضارة، حتى نتمكن من إنشاء حضارة حقيقية. يجب علينا أن ندرك بأنه لا يمكن إنشاء حضارة دون أن يكون الإنسان متحضراً، ولهذا يتوجب عليه التخلي عن اعتبار نفسه نصف إله مستهتر.

سعى هذا الكتاب إلى توطيد نظرية عدم إمكانية تأسيس حضارة إلا من خلال نظرة عالمية وتصور وجود وفكر علمي وإحساس جمالي معين. لأن

---

(2) جيريمي ريفكين، *The Empatic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis* (New York: Polity Press, 2010).

المقاربات المجزأة لا تسمح بإقامة علاقة متوازنة بين الإنسان والوجود. امتلاك تصور متكامل ومتوازن في كل المجالات من بنية الكون إلى الخيال الذي نعيشه، ومن العلم والتكنولوجيا إلى ما نرتديه من ملابس، ومن النظام السياسي إلى التعددية، ومن القانون إلى الفن، شرط لا بد منه لأجل حضارة إنسانية ومستدامة مبنية على العقل والفضيلة. ولذلك يجب تأسيس علاقات صحيحة وأصلية بين المراتب المختلفة لدائرة الوجود، و«وضع كل شيء في مكانه المناسب» كما تذكرنا معاني كلمة «العدل». ليس بمقدورنا الحديث عن الحضارة ما دام هناك صراع بين الأرض والسماء، والعقل والسمو، والإنسان والوجود، والجزء والكل. لا بد لنا أن نتعلم مجدداً أن ندير وجوهنا إلى السماء ونرى الصورة الكبيرة، من أجل السلام. وإذا كان لنا استخدام التشبيه الجميل لسيمون ويل فإن الطاقة التي تتيح امتلاك شجرة ما جذوراً ضاربة في الأرض، هي النور القادم باستمرار من السماء. «جذور الشجرة في الحقيقة ضاربة في السماء»[3]. من يقطع رباطه بالسماء مكتوب عليه أن تجف جذوره.

لا يمكن إنشاء حضارة جديدة سوى على هذه الحالة من الوجود والإدراك. خلاصة الكلام، ما زلنا في بداية الطريق.

---

(3) سيمون ويل، *An Anthology* (London: Penguin, 2005)، ص 86.

المصادر

ابن خلدون، المقدمة، جزءان، إعداد سليمان أولوداغ (إسطنبول: منشورات Dergah، 1988)

ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات، الجزء الخامس، إ. مذكور وم. قاسم (دار الكتاب العربي، القاهرة، 1960)

ابن سينا، دانيشنامه علائي، ترجمة مراد دميركول (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات اليدوية التركية، 2013)

ابن سينا، كتاب الشفاء: ميتافيزيقيا (إسطنبول، منشورات Litera، 2005)

ابن عجيبة، أحمد، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)

ابن عربي، «كتاب الجلال والكمال»، رسائل ابن عربي (بيروت: دار الصدر، 1997)

ابن فاتك، مبشر، مختار الحكم ومحاسن الكلم، ترجمة عثمان غومان (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات اليدوية التركية، 2013)

أحمد جودت باشا، تاريخ جودت، (أنقرة، اتحاد الغرف والبورصات التركية، 2017)

أحمد رضا بيك، الإفلاس الأخلاقي لسياسة الغرب تجاه الشرق، ترجمة زياد أبو ضياء، (أنقرة: منشورات وزارة الثقافة والسياحة، 1988)

إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، (بيروت: دار الصدر، 1999) 4 أجزاء

إدسون، إي.، وسافاج سميث، إي.، *Medieval Views of the Cosmos: Picturing the Universe in the Christian and Islamic Middle Ages* (Oxford: Bodleian Library, 2004)

أرسطو، *Politics*, (Oxford: Oxford University Press, 1958)

أرمسترونغ، جون، *In Search of Civilization: Remaking a Tarnished Idea* (London: Penguin Books, 2010)

آرنت، حنة، *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958)

آرنت، حنة، *The Promise of Politics* (New York: Schocken Books, 2005)

أرنولد، دبليو. توماس *Painting in Islam: A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture* (New York: Dover Publications, 1965)

أسلي، أوجي، دميركنت، هرمان، تومار، «القدس»، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (إسطنبول: 2002) الجزء السادس والعشرون، ص. 323–338

أسمان، جان، *Maât: l'Égypte Pharaonique et l'Idée de Justice Sociale*, Conférences, essais et leçons du Collège de France, (Paris: Julliard, 1989)

أسمان، جان، *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs* (Cambridge: Harvard University Press, 2003)؛

أفلاطون، *The Laws* (London: Penguin Classics, 2005)

أفلاطون، *The Republic* (London: Penguin Classics, 2007)

الأندلسي، صاعد بن أحمد، *Science in the Medieval World: «Book of the Categories of Nations»* (طبقات الأمم)، ترجمة س. أ. سالم وأ. كومار (Austin: The University of Texas Press, 1991)

البلخي، أبو زيد، مصلحة الأبدان والأنفس، ترجمة نائل أوكويوجو، زاهد ترياقي (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات اليدوية التركية، 2012)

التهانوي، علي بن محمد، كشاف اصطلاحات الفنون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)

الجاحظ، المعاش والمعاد، رسائل الجاحظ السياسية، تحقيق علي بوملحم (بيروت: دار مكتبة الهلال، 2004)

الخوارزمي، أبو عبد الله بن محمد، مفاتيح الغيب، (القاهرة، 2004)

الدرقاوي، الشيخ العربي، مجموع رسائل، ترجمة إبراهيم قالن، (إسطنبول: منشورات İnsan، 1996)

الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)

الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (إسطنبول: منشورات Kahraman، 1986)

السجستاني، أبو سليمان، منتخب صوان الحكمة، تحقيق دي. إم. دانلوب (The Hague: Mouton Publishers, 1979)

السهروردي، شهاب الدين، *The Philosophy of Illumination (Hikmat al–Ishraq)*, ed. John Walbridge ve Hossein Ziai (Utah: Brigham Young University Press, 1999)

الطوسي، نصر الدين، أخلاق الناصري، ترجمة أ. غفاروف، وز. شكروف (إسطنبول: منشورات Litera، 2007)

العامري، أبو الحسن، كتاب الأمد على الأبد، ترجمة يعقوب قره (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات اليدوية التركية، 2013)

الغزالي، أبو حامد، «الحكمة في مخلوقات الله عز وجل»، مجموعة رسائل الإمام الغزالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)

الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية)، الجزء الرابع

الغزالي، أبو حامد، معارج القدس (*Hakikat Bilgisine Yükseliş*)، (إسطنبول: منشورات، İnsan 1995)

الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، ترجمة علي دوروصوي وحسن هاجاك، (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات اليدوية التركية، 2013)

الفارابي، أبو نصر، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، (بيروت: دار المشرق،

1991؛ الطبعة الثانية)

الفارابي، أبو نصر، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ريتشارد والزر، (Oxford: Oxford University Press, 1985)

الفارابي، السياسة المدنية أو مبادئ الموجودات، ترجمة م. س. آيدن، أ. شنر، ر. أياس (إسطنبول: منشورات Büyüyen Ay، 2012)

الفارابي، كتاب البرهان، ترجمة أو. توركر و أو. إم. آلبر (إسطنبول: منشورات Klasik، 2008)

الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، نشر محسن مهدي (دار المشرق، 1986)

القرطبي، الشامل لأحكام القرآن (بيروت: دار ابن حزم، 2004)

الكليبولي، مصطفى عالي، فن السياسة: نصيحة السلاطين، إعداد فارس تشرتشي (إسطنبول: منشورات Büyüyen Ay، 2015)

الكندي، يعقوب بن اسحق، «الرسائل»، ترجمة محمود قايا، نصوص فلسفية من الفلاسفة المسلمين (إسطنبول: منشورات Klasik، 2003)

إلياده، ميرتشا، *Myth and Reality* (New York: Harper & Row, 1968)

إلياس، جمال ج.، Aisha's Cushion: Religious Art, Perception, and Practice in Islam (Cambridge: Harvard University Press, 2012)

إلياس، نوربرت، *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization* (Oxford: Blackwell, 1994; ilk neşir tarihi 1939)

أندرسون، بينيدكت، *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Verso, 1991)

أوتو، رودولف، *Mysticism East and West* (New York: The Macmillan Company, 1960)

أورمسبي، إريك إل.، «Creation in Time in Islamic Thought with Special Reference to al–Ghazali», *God and Creation: An Ecumenical Symposium*, ed. David B. Burrell ve Bernard McGinn (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), pp. 246–264

أورمسبي، إريك إل.، *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al–Ghazali's «Best of All Possible Worlds»* (Princeton: Princeton University Press, 1984)

أوزال، عصمت، ثلاث مسائل: التقنية، الحضارة، الغربة (إسطنبول: منشورات Tam İstiklal، 2013؛ الطبعة 18)

أوغيت، رولاند، *Cruelty and Civilization: The Roman Games* (New York: Barnes and Noble, 1998)

أولكن، حلمي ضياء، «مسيرة الحضارة»، الإنسان، 15 مايو / أيار 1938

إيشير أوغلو، مظهر، تحريم الرسم في الإسلام وتداعياته (إسطنبول: منشورات Yapı Kredi، 2005؛ أول طبعة بالتركية 1973)

آيدن، محمد، الثقافة والحضارة في مرآة السياسة (إسطنبول: منشورات Kapı، 2016)

إيزونسو، توشيهيكو، «Between Image and No–Image: Far Eastern Ways of Thinking»، *Eranos*, c. 48 (1979)، ص. 427–461

إيغلتون، تيري، *Culture and the Death of God*، (New Haven:Yale University Press, 2014)

إيكلمان، دال إف.، وييسكاتوري، جيمس (تحقيق)، *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* (Berkeley: University of California Press, 1990)

إيكو، أومبرتو، (.ed)، اليونان القديمة (إسطنبول: منشورات Alfa، 2017)

إيكو، أومبرتو، *Art and Beauty in the Middle Ages* (New Haven: Yale University Press, 1986)

إيكو، أومبرتو، *Chronicles of a Liquid Society* (London: Harvill Secker, 2017)

إيكو، أومبرتو، *Travels in Hyperreality*, (New York: Harvest Book, 1990)

باركر، دبليو. إتش.، *Mackinder: Geography as an Aid to Statecraft* (Oxford: Clarendon Press, 1982)

بارو، جون دي. وتيبلر فرانك جي. *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1988)

باشغيل، علي فؤاد، القضايا الراهنة في ظل العلم (إسطنبول: منشورات Yağmur، 2017)

باشغيل، علي فؤاد، على طريق الديمقراطية (إسطنبول: منشورات Yağmur، 2017)

باغدان، أنطوني، *Peoples and Empires: Europeans and the Rest of the World, from Antiquity to the Present.* (London: Phoenix Press, 2001)

باومان، زيجمونت، *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989)

باي قره، تونجر، مفهوم الحضارة في الدولة العثمانية وأبحاث حول القرن التاسع عشر (إزمير، منشورات Akademi، 1992)

براغ، ريمي، *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003)

براون، إدوارد جي.، *A Literary History of Persia*، الجزء 4 (Ibex، 1997؛ طبعات مختلفة)

برلين، إيزايا، *The Power of Ideas* (London: Chatto and Windus, 2000)

بروديل، فرناند، *A History of Civilizations* (London: Penguin 1995)

بروديل، فرناند، *A History of Civilizations* (New York: Penguin Books, 1993)؛ (الطبعة الفرنسية الأولى 1987)

بلاك، أنطوني، *The History of Islamic Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2001);

بلتينغ، هانز، *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science* (Cambridge:

Harvard University Press, 2011)

بلوم، هارولد، *The Western Canon: The Books and School of the Ages* (New York: Harcourt Brace and Company, 1994)

بنتلي، جيري إتش، Old World Encounters: Cross–Cultural Contacts and Exchanges in Pre–Modern Times (Oxford: Oxford University Press, 1993)

بوبر، مارتن، «What is Man?» (1938), *Reality, Man and Existence: Essential Works of Existentialism*, ed. H. J. Blackham (New York: Bantam Books, 1965)

بودريار، جان، *The Illusion of the End* (Stanford: Stanford University Press, 1994)

بودين، بريت، *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009)

بورت، إدوين إي.، *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (New York: Humanity Books, 1980)

بوركهارت، تيتوس، *Art of Islam: Language and Meaning* (Bloomington: World Wisdom, .2009)

بيرك، إدموند، *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (Oxford: Oxford University Press, 2015)

بوريل، ديفيد، *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004)

بوزكورت، نبي، «طريق الحرير»، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، الجزء 22، ص. 369–373

بوكانان، آر. إيه.، *History and Industrial Civilization* (London: MacMillan, 1979)

بول، روس، الأخلاق والحداثة، ترجمة م. كوتشوك (إسطنبول: منشورات Ayrıntı، 1993)

بوهل، «القدس»، الموسوعة الإسلامية لوزارة التربية، (إسطنبول: دار نشر التربية الوطنية، 1977)، الجزء السادس، ص. 952–964

بيترز، إف. إي.، *Jerusalem* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

بيتس، رايموند إف.، *The False Dawn: European Imperialism in the Nineteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1976)

بيراند، كاموران، تأثيرات فلسفة الدولة في عصر التنوير على فترة التنظيمات (أنقرة: مطبعة Son Havadis، 1955)

بيرجان، حسن حسين، السعادة في الفلسفة الإسلامية (إسطنبول: منشورات İz، 2001)

بيرغر، بيتر، ولوكمان، توماس، *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, Anchor Books, 1966)

بينيت، زفي بندور، *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late*

Imperial China (Cambridge: Harvard University Press, 2005)

تارناس، ريتشارد، *Cosmos and Psyche: Intimations of a New World View* (New York: Plume Books, 2007)

تاليس، ريموند، *The Hand: A Philosophical Inquiry into Human Being* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003)

تايلور، إدوارد بورنيت، *Primitive Culture* (New York: J. P. Putnam's Sons. 1920)

تايلور، تشارلز، *Human Agency and Language: Philosophical Papers* 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

تايلور، تشارلز، *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995)

تايلور، تشارلز، *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989)

تايلور، تشارلز، هيغل (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)

تشومسكي، نعوم و فوكو، ميشيل، *The Chomsky–Foucault Debate on Human Nature* (New York: New Press, 2006)

تشيتيك، ويليام، *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (New Haven: Yale University Press, 2013)

تشيتيك، ويليام، *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: OneWorld, 2007)

تواتي، هواري، الإسلام والسفر في العصور الوسطى: تاريخ وأنثروبولوجيا جهود عالم، ترجمة علي برتكاي (إسطنبول: منشورات Yapı Kredi، 2001)

توينبي، أرنولد، *A Study of History* (New York: Dell Publishing, New York 1946)

توينبي، أرنولد، *Civilization on Trial* (New York: Oxford University Press, 1948)

توينبي، أرنولد، *Surviving the Future* (New York: Oxford University Press, 1971)

جاغرجي، مصطفى، «السفر»، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، الجزء 37، ص. 7–9

جتين قايا، يالجن، فكر الموسيقى لدى إخوان الصفا (إسطنبول: منشورات İnsan، 1995)

جلال نوري، (إيلري)، مكان الثورة التركية في تاريخ الإنسانية، إعداد أوزر أوزانقايا (أنقرة، منشورات وزارة الثقافة، 2002)

جلبي، كاتب، ميزان الحق في اختيار الأحق، إعداد أورهان شائق كوكياي (إسطنبول: منشورات وزارة التربية 1993)

جميل مريج، المقيمون في المغارة (إسطنبول/ منشورات Ötüken، 1980)

جميل مريج، من الثقافة إلى المعرفة (إسطنبول: منشورات İnsan، 1986)

جيلنر، إرنست، «Cohesion and Identity: the Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim»، *Government and Opposition: An International Journal of*

Comparative Politics, Vol. 10, Issue 2, 1975، ص. 203–218

جيوسي، سلمى خضرة، ومارين مانويلا (تحقيق)، *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden: E. J. Brill, 1992)

خالد، خليل، روزنامة تركي، ترجمة رفيق بورونغوز (إسطنبول: منشورات Klasik، 2008)، ص. 76–77

خضوري، ماجد، *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984)

داروين، فرانسيس (تحقيق)، *Life and Letters of Charles Darwin*, (Londra, 1887)

داود أوغلو، أحمد، «إدراك الحضارات للذات»، ديوان: بحوث علمية، العدد 3 (1997/1)، ص. 1–53

داية، نجم الدين، طريق على أهل الحكم اتباعه: رسالة سياسية من كتاب مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد مقدمة إلى السلطان السلجوقي علاء الدين كيقباد والسلطان العثماني مراد الثاني، إعداد شفاء الدين سفرجان (إسطنبول: منشورات Büyüyen Ay، 2017)

دوبري، لويس، *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven: Yale University Press, 2004)

دوروصوي، علي، الإنسان ومكانه في العالم في فلسفة ابن سينا، (إسطنبول: İFAV، 1993)

ديكارت، رينيه، «Discours de la Méthode», *OEuvres* (باريس، 1637؛ طبعات مختلفة)

ديلثي، ويلهلم، *Dilthey's Philosophy of Existence: Introduction to Weltanschauungslehre* (New York Bookman Associates, 1957)

ديورانت، ويل، *The Story of Civilization* (New York: Simon and Schuster, 1954)

رايل، جيلبرت، *Collected Papers* (London: Hutchinson, 1971)

روبنسون، تشيز إف.، *Islamic Civilization in Thirty Lives: The First 1000 Years* (London: Thames & Hudson, 2016)

روزنثال، إيروين آي. جي.، *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958)

روزنثال، فرانز، *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 1970)

روزنثال، فرانز، The Classical Heritage in Islam (London: Routledge, 1975)

رونو، آلان، *The Era of the Individual: A Contribution to a History of Subjectivity* (Princeton: Princeton University Press, 1997)

ريفكين، جيريمي *The Empatic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis* (New York: Polity Press, 2010)

ريكور، بول، «Universal Civilization and National Cultures», *History and Truth*

(Evanston: Northwestern University Press, 1965)

زاغار، سيريوس علي *The Polished Mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism* (London: Oneworld Academic, 2017)

زينوفون، *Conversations of Socrates* (London: Penguin, 1990)

سامي، شمس الدين، الأساطير: نماذج من الميثولوجيا العالمية (إسطنبول: منشورات İnsan، 2004)

سامي، شمس الدين، القاموس التركي، (إسطنبول: منشورات Çağrı، 1987)

سانتيانا، جورج، *The Sense of Beauty: Being the Outline of Aesthetic Theory* (New York: Dover Publications, 1955؛ (أول طبعة عام 1896)

ستار، إس. فريدريك، *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane* (Princeton: Princeton University Press, 2013)

ستاندرينغ، تيموثي جي.، وتيلبورغ، لويس فان (تحقيق)، Becoming Van Gogh (New Haven: Yale University Press, 2012)

ستوكس، إي.، *The British Utilitarians and India* (Oxford: Oxford University Press, 1959).

سعيد حليم باشا، أزماتنا وآثارها الأخيرة، إعداد م. أرطغرل دوزداغ، (إسطنبول: منشورات، İz 1993)

سويلاماز، محفوظ، جنديسابور مدينة العلم المفقودة (أنقرة، منشورات Araştırma، 2003)

سيوران، إميل، مثالب الولادة (إسطنبول: منشورات Metis، 2017)

شافر، ولف، «Global Civilization and Local Cultures: A Crude Look at the Whole»، *International Sociology*, sy. 16 / 3 (2001)، ص. 301–319.

شبنغلر، أوزوالد، *The Decline of the West* (New York: Alfred Knopf, 1926)

شجني، أنور، *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974)

شريف، مصطفى، *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida* (Chicago: The University of Chicago Press, 2008)

شكوه، محمد دارا، *Majma–ul–Bahrain or the Mingling of the Two Oceans* (Calcutta: The Asiatic Society, 1929)

شوا، إيمي، *Day of Empire: How Hyperpowers Rise to Global Dominance –and Why They Fall* (New York: Anchor Books, 2007)

شيان، لطفي، الأندلس (إسطنبول: منشورات Albaraka، 2014)

شيشرون، *On Living and Dying Well* (Londra: Penguin Classics, 2012)

شيميل، آن ماري، *Islam in the Indian Subcontinent* (Leiden: E. J. Brill, 1980)

صفا، يامي، نظرات إلى الثورة التركية (إسطنبول، منشورات Ötüken، 2003)
ضياء كوك آلب، أسس القومية التركية، إعداد محمد كابلان (إسطنبول: منشورات وزارة الثقافة، 1976)
ضياء كوك آلب، الحرث والحضارة (إسطنبول: منشورات Toker، 1995)
طانبنار، أحمد حمدي، «السكينة» (إسطنبول: منشورات Dergah، 2011)
طريق القرآن: ترجمة تركية وتفسير، إعداد خ. قرمان، م. جاغرجي، إ. ك. دونماز، س. غوموش، (أنقرة: رئاسة الشؤون الدينية، 2007)
عثمان طوران، الدين والحضارة في مجراهما التاريخي (إسطنبول: منشورات Boğaziçi 1998)
عزيز بن أردشير الاسترآبادي، بزم ورزم، ترجمة مرسل أوزتورك (أنقرة: منشورات مجمع التاريخ التركي، 2014)
غارديه، لوي، *Les Hommes de l'Islam* (Paris: Hachette, 1977)
غراي، جون، *Enligthenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London: Routledge, 1995)
غورغون، تحسين، «بعض الملاحظات على فكر نظام العالم ومصادره في الدولة العثمانية»، دراسات إسلامية، (2000)، XIII /2، ص. 180–188
غونزاليز، فاليري، *Beauty and Islam: Aesthetics in Islamic Art and Architecture* (London: I. B. Tauris, 2001)
غويون، جان كلود، *Rê, Maât et Pharaon ou le Destin de l'Égypte Antique* (Lyon: 1998)
غيرتز، كليفورد، *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973)
غينون، رينيه، *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (Great Britain: Luzac & Company, Ltd., 1953)
فاتك، مبشر بن، مختار الحكم ومحاسن الكلم، ترجمة عثمان غومان (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات اليدوية التركية، 2013)
فارمر، إتش. جي.، «الموسيقى»، م. م. شريف (تحقيق)، تاريخ الفكر الإسلامي (إسطنبول: منشورات İnsan، 1991) الجزء الثالث، ص. 343–362
فان دورين، تشارلز، *The Idea of Progress* (New York: Praeger Publishers, 1967)
فان غوخ، فنسنت، رسائل إلى ثيو، ترجمة بنار كور (إسطنبول: منشورات Yapı Kredi، 2017)
فرانكفورت، هنري، *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation* (Dover Publications, 2000) (1948 ماء عرم لوأ رشن)
فرانكوبان، بيتر، *The Silk Roads: A New History of the World* (New York: Alfred A. Knopf, 2016)
فرنانديز–أرمستو، فيليب، *Civilizations: Culture, Ambition, and the Transformation of*

Nature ، (New York: The Free Press, 2001)

فرويد، سيجموند «The Question of a *Weltanschauung*», *New Introductory Lectures on Psychoanalysis and Other Works*, c. XXII, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde (New York: W. W. Norton & Company, 1976)

فريزر، جيمس، *The Golden Bough*: *The Roots of Religion and Folklore* (New York: Avenel Books, 1981، نشر لأول مرة عام 1890)

فضل الرحمن، *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994)

فلود، فينبار باري، «Picasso, the Muslim or, How the *Biderverbot* Became Modern», *Res*: *Anthropology and Aesthetics* 67–68 (2016/2017)، ص. 42–60

فنتون، بول بي.، «Judaism and Sufism», *History of Islamic Philosophy*, ed., S. H. Nasr and Oliver Leaman (London: Routledge, 1996)، الجزء الأول، ص. 755–768

فوجلين، إريك، *Order and History*, *The World of the Polis* (Louisiana: Louisiana State University Press, 1957)

فونكنشتاين، عاموس، *Theology and the Scientific Imagination*: *From the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986)

فيفر، لوسيان، *Civilization*: *Le Mot et L'Idée* (Paris: La Renaissance de Livre, 1930)

قالن، إبراهيم، «Will, Necessity and Creation as Monistic Theophany in the Islamic Philosophical Tradition», *Creation and the God of Abraham*, ed. David Burrell, Janet Soskice ve Carlo Cogliati (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)، ص. 107–132

قالن، إبراهيم، «'All too Human' and That is the Problem», *Sacred Web*, sy. 13 (July 2004)، ص. 153–158.

قالن، إبراهيم، «Dawud al–Qaysari on Being as Truth and Reality», *Knowledge is Light*: *Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*, ed. Zeylan Morris, (Chicago: ABC International Group Inc, 1999)، ص. 233–249

قالن، إبراهيم، «Knowing the Self and the Non–Self: Towards a Philosophy of Non–Subjectivism», *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, sy. 43 (2008)، ص. 93–106

قالن، إبراهيم، «Mulla Sadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds», *Oxford Journal of Islamic Studies*, 18:2 (2007)، ص. 183–201

قالن، إبراهيم، *Knowledge in Later Islamic Philosophy*: *Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010). (ترجمته إلى

التركية: الوجود والإدراك: التصور المعرفي لملا صدرا، ترجمة نور الله كولطاش (إسطنبول: منشورات Klasik، 2013).

قالن، إبراهيم، المخيلة الاجتماعية لتركيا (إسطنبول: منشورات Küre، 2013)

قالن، إبراهيم، أنا والآخر ومن وراءه: مدخل إلى تاريخ العلاقات الإسلامية– الغربية (منشورات İnsan، 2016)

قره قوج، سيزائي، أفكار 1 (إسطنبول: منشورات Diriliş، 2017؛ الطبعة السابعة)

قره قوج، سيزائي، المخرج 2: بعث حضارتنا، أربع مؤتمرات (إسطنبول: منشورات Diriliş، 2017؛ الطبعة السادسة)

قره، إسماعيل، (إعداد) الفكر الإسلامي في تركيا: نصوص/ أشخاص (إسطنبول: منشورات Risale، 1986)

قره، إسماعيل، التأورب مع البقاء مسلما: الدين والسياسة والتاريخ والحضارة في الفكر التركي المعاصر (إسطنبول: منشورات Dergah، 2017)

قلج، محمود أرول، الشيخ الأكبر: مدخل إلى فكر ابن عربي (إسطنبول: منشورات Sufi Kitap، 2009)

قنالي زاده، علي جلبي، أخلاق علائي، إعداد مصطفى قوج (إسطنبول: Klasik Yayınları، 2007)

قوج، طوران، الجمالية الإسلامية (إسطنبول: منشورات İSAM، 2008)

كاتزنشتاين، بيتر جي. «A World of Plural and Pluralist Civilizations: Multiple Actors, Traditions, and Practices», ed. Peter J. Katzenstein, *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives* (London: Routledge, 2010)

كاتشار، حلمي، *A Mirror for the Sultan: State Ideology in the Early Ottoman Chronicles*, 1300–1453 (Universiteit Gent, 2015)

كاسيرر، إرنست، *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3 Cilt (New Haven: Yale University Press, 1965؛ (طبع الكتاب للمرة الأولى أعوام 1923، 1925، 1929).

كانط، إيمانويل، «An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?», *Kant on History*, ed. Lewis White Beck (New York: Macmillan Publishing Company, 1963)

كانط، إيمانويل، *Critique of Judgement*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987)

كرون، باتريشيا، *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005)

كفافيس، قسطنطين، شعر مكسر من كفافيس، ترجمة جواد تشابان (إسطنبول: Adam، 1982)

كلارك، كينيث، A Personal View (UK: John Murray, 2018)، (تاريخ أول طبعة 1969)

كوبر، آدم، *Culture: The Anthropologists' Account* (Cambridge, MA: Harvard University

Press, 1999)

كوبر، آدم، اختراع المجتمع البدائي: تناوبات وهم، ترجمة ي. تركمان، (إسطنبول: منشورات İnsan، 1995)

كوتزي، جي. إم.، Waiting for the Barbarians (New York: Vintage, 2004)

كوتلو أر، إلهان، «العلم»، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، الجزء 22، ص. 109—114

كوتلو أر، إلهان، التصور الفلسفي في العصر الكلاسيكي الإسلامي (إسطنبول: منشورات İz، 2001)

كوربين، هنري، Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi (Princeton: Princeton University Press, 1997)

كولب، ديفيد، *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986)

كولينغوود، آر. جي.، *The Idea of Nature* (Connecticut: Greenwood Press, 1986)

كولينغوود، آر. جي.، *The New Leviathan* (Oxford: Clarendon, 1992)

كوماراسوامي، أناندا، «What is Civilization», *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* (Indiana: World Wisdom, 2004)

كين، إدوارد، Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)

لامتري، *L'Homme Machine: Man a Machine* (La Salle: Open Court, 1993)

لحبابي، عزيز، الثقافات القومية والحضارات الإنسانية، ترجمة بهاء الدين يدي يلدز (إسطنبول: منشورات Tur، 1980)

لوري، أوستاش دول، *Picasso & L'Orient Musulman* (Rumeur des Ages, 2015)

لوفجوي، أرثر، *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge: Harvard University Press, 1976)

لوفين، روبن دبليو.، وريتولدز، فرانك إي.، *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1985)

لوكرت، كارل دبليو.، غوبكلي تبه، ترجمة ليلى تونغوتش باسماجي (إسطنبول: منشورات Alfa، 2015)

لويس، برنارد، «Culture and Modernization in the Middle East», *IWM Newsletter*, sy. 66، (أغسطس/ آب– أكتوبر/ تشرين الأول 1999)

لويس، سي. إس.، *The Screwtape Letters* (London: HarperCollins Publishers, 2001)، (1952 ماعقرم لوأرشنا)

ليدر، داريان، *Hands: What We Do with Them and Why* (London: Penguin Books, 2016)

ليز، أندرو، *The City: A World History* (Oxford: Oxford University Press, 2015)

ليمان، أوليفر، *Islamic Aesthetics: An Introduction* (Notre Dame: University of Notre

Dame Press, 2004)

ماردين، شريف، «التغرب المتطرف بعد التنظيمات»، الحداثة التركية (إسطنبول: منشورات İletişim، 2002)، ص. 21–79

ماركس، كارل، Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, ed. T. B. Bottomore ve M. Rubel, (Middlesex: Penguin Books, 1973)

ماركس، لورا، «Real Images Flow: Mulla Sadra Meets Film–Philosophy», *Film–Philosophy*, sy. 20 (2016)، ص. 24–46

مازليش، بروس، *Civilization and Its Contents* (Stanford: Stanford University Press, 2004)

ماكلين، روث، «Moral Progress», *Ethics* 87, no 4 (1977)، ص. 370–382.

ماكنتاير، ألسدير، «Myth», *Encyclopedia of Philosophy* (Detroit: MacMillan 2006)، (الطبعة الثانية) الجزء 4، ص. 463–467

ماكيندر، هالفورد جي.، *Democratic Ideals and Reality: A Study in Politics of Reconstruction* (Washington DC: National Defense University, 1919)، (طُبع مرة أخرى عام 1942)

مان، في. بي.، وتي. إف. غليك وجي. دي. دودز Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain (New York: The Jewish Museum, 1992)

مانسيل، عارف مفيد، إيجه وتاريخ الإغريق (أنقرة: منشورات مجمع التاريخ التركي، 2014، الطبعة العاشرة)

مانهايم، كارل، «On the Interpretation of Weltanschauung», *From Karl Mannheim*, ed. Kurt Wolff (New Jersey: Transaction Publishers, 1993)

ماهر، بانو، فن المنمنمات العثماني (إسطنبول: منشورات Kabalcı، 2012)

مترجم عاصم أفندي، ترجمة القاموس المحيط، إعداد مصطفى قوج وأيوب طانري فيردي (إسطنبول: رئاسة مؤسسة المخطوطات اليدوية التركية، 2014)

مجتبائي، فتح الله، *Hindu Muslim Cultural Relations* (New Delhi: National Book Bureau, 1978)

محسن دميرجي، القضايا الرئيسية في القرآن (إسطنبول: منشورات وقف كلية علوم الدين بجامعة مرمرة، 2008)

محمد عاكف، «من منبر نصر الله»، سبيل الرشاد (1339) الجزء 18، رقم: 464

محمد عاكف، صفحات (طبعات مختلفة)

معلم ناجي، معجم ناجي، (إسطنبول: 1900)

مكنيل، ويليام، *Arnold Toynbee: A Life* (New York: 1989)

مكنيل، ويليام، *The Rise of the West* (Chicago: University of Chicago Press, 1963)

ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981)
ملا صدرا، الشواهد الربوعية في المناهج السلوكية، تحقيق جلال الدين أشتياني (مشهد: المركز الجامع للنشر، 1981)
ملا صدرا، المبدأ والمعاد، تحقيق م. ذبيحي وج. شاه ناظري (طهران: سيبرين، 2003)
ملا صدرا، إيقاظ النائمين (Tehran: SIPRIN, 1384 AH)
ملا صدرا، تفسير القرآن الكريم (قم: منشورات بيدار، 1344 هـ)
ملا صدرا، كتاب المشاعر، *Le Livre des Pénétrations Métaphysiques*, ed. Henry Corbin (Téhéran: Institut Français d'Iranologie de Téhéran, 1982)
مومفورد، لويس، *Technics and Civilization* (New York: Harbinger, 1963)
مومفورد، لويس، *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects* (New York: Harbinger, 1961)
ميشون، جان لويس، «The Qur'an and Islamic Art», *The Study Quran*, ed. S. H. Nasr vd. (New York: HarperCollins, 2015)، ص. 1751–1764
ميل، جون ستيوارت، *On Liberty* (1859), (Canada: Batoche Books, 2001)
نادلر، ستيفن، *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God and Evil* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011).
نبي، مالك بن، *The Problem of Ideas in the Muslim World* (Petaling Jaya: Budaya İlmu Sdn. Bhd., 1994)
نبي، مالك بن، شروط النهضة (دمشق: دار الفكر، 1981)
نصر، سيد حسين، *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (New York: State University of New York Press, 1993)
نصر، سيد حسين، «Reflections on Man and the Future of Civilization», *Islamic Studies*, 32:3 (1993)، ص. 253–259
نصر، سيد حسين، *Islamic Art and Spirituality* (Albany: SUNY Press, 1987)
نصر، سيد حسين، *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago: Kazi Publications, 1997)
نصر، سيد حسين، *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996)
نصر، سيد حسين، *Science and Civilization in Islam* (Chicago: Kazi Publications, 2007)، (الطبعة الأولى 1968)
نصر، سيد حسين، *The Heart of Islam* (San Francisco: Harper Collins, 2003)
نظام الملك، سياستنامة، إعداد محمد ألطاي كويمان (أنقرة: منشورات مجمع التاريخ التركي، 2013)

نيسبت، روبرت، *History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980)

هابرماس، يورغن، *The Future of Human Nature* (Polity, 2003)

هادو، بيير *Le Voile d'Isis: Essai sur l'Histoire de l'Idée de Nature* (Paris: Gallimard, 2004).

هاريس، لي، *Civilization and Its Enemies: The Next Stage of History* (New York: Free Press, 2004)

هانتينغتون، إيلسورث، *Civilization and Climate* (New Haven, 1922)

هانتينغتون، صامويل، «The Clash of Civilizations?»، *Foreign Affairs* 72, no 3 (1993)، ص. 22–49

هانتينغتون، صامويل، *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996)

هاولي، جون ستراتون، (ed.)، *Sati, the Blessing and the Curse: The Burning of Wives in India* (Oxford University Press, New York, 1994)

هايدجر، مارتن، *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper, 1977)

هايدجر، مارتن، *What is Called Thinking?* (New York: Harper & Row, 1972)

هايدجر، مارتن، *Discourse on Thinking* (New York: Harper Torchbooks, 1966)

هايدجر، مارتن، *The Basic Problems of Phenomenology*, (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982)

هايمان، آرثر، «Jewish Philosophy in the Islamic World,» *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr ve O. Leaman (London: Routledge, 1996)، الجزء الأول، ص. 677–695

هوبكنز، كيث، «Murderous Games: Gladiatorial Contests in Ancient Rome», *History Today*, Vol 33، (6 يونيو / حزيران 1983)

هودجسون، مارشال جي. إس.، «Islam and Image», *History of Religions*, Vol. 3, No. 2، (Winter, 1964)، ص. 220–260

هوسرل، إدموند، *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970)

هول، بيتر، *Cities in Civilization* (New York: Pantheon Books, 1998)

هومبولت، ألكسندر فون، *Cosmos: A Sketch of the Physical Description of the Universe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997; ilk neşir tarihi 1858)

هيد، جيرالد، *Man the Master* (New York: Harper and Brothers, 1941)

هيرمان، آرثر، *The Idea of Decline in Western History* (New York: The Free Press, 1997).

هيغل، Aesthetics: Lectures on Fine Art (Oxford: Oxford University Press, 1975)
هيغل، The Philosophy of Right (Ontario: Batoche Books, 2001)
هيك، جون، Evil and the God of Love (San Francisco: Harper and Row, 1978)
هيلنبراند، روبرت، Islamic Art and Architecture (London: Thames and Hudson, 1999)
هيملفارب، جيرترود، Victorian Minds: A Study of Intellectuals in Crisis and Ideologies in Transition (Chicago: Elephant Paperbacks, 1995; ilk baskı tarihi 1952)
واردنبورغ، جي.، «World Religions as seen in the Light of Islam,» Islam: Past Influence and Present Challenge, ed. A. T. Welch ve P. Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979)، ص. 245–276
واردنبورغ، جي.، Muslims and Others: Relations in Context (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2003)
وايتهيد، ألفريد نورث، Adventures of Ideas (New York: The Free Press, 1967)
وي مينغ، تو، «ما وراء عقلية التنوير: وجهة نظر أنثروبوكوزمية»، ديوان: مجلة الدراسات بين المذاهب، العدد 22 (2007/ 1) ص. 27–38
وي مينغ، تو، Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness (Albany: State University of New York Press, 1989)
فيبر، ماكس، «Science as Vocation» (1919), From Max Weber: Essays on Sociology, ed. H. H. Gerth ve C. W. Mills (New York: Oxford University Press, 1946)
ويل، سيمون، An Anthology (London: Penguin, 2005)
ويليامس، ريموند، «Culture and Civilization», The Encyclopedia of Philosophy (New York: The Macmillan Company and the Free Press, 1967)، الجزء 2. ص. 273–276
ياسبرز، كارل، The Future of Mankind (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961)
يلماز، نوح، خطاب تحريم الرسم في الإسلام (إسطنبول: دوغان كتاب، 2017)
يونغ، كارل غوستاف، Memories, Dreams, Reflections (New York: Vintage Books, 1965)

–http://www.cbc.ca/natureofthings/features/human–zoos–a–shocking–history of–shame–and–exploitation
http://www.economist.com/node/16163154
https://news.cnrs.fr/articles/in–the–days–of–human–zoos
https://www.stmarys–ca.edu/sites/default/files/attachments/files/arts.pdf
https://www.unaoc.org

الأستاذ الدكتور إبراهيم قالن

تخرج من قسم التاريخ في جامعة إسطنبول (1992). أنهى دراساته العليا في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ونال درجة الدكتوراه في مجال العلوم البشرية والفلسفة المقارنة من جامعة جورج واشنطن عبر أطروحة حول فكر الوجود وفلسفة المعرفة لدى ملا صدرا (2002). ألقى محاضرات في الفكر الإسلامي والعلاقات الإسلامية الغربية في College of the Holy Cross، وجامعة جورج تاون وجامعة بيلكنت. أجرى أبحاثاً أكاديمية في مركز البحوث الإسلامية في وقف الديانة التركي. شغل منصب الرئيس المؤسس لوقف سيتا ما بين عامي 2005 و2009. عمل كبير مستشاري رئيس الوزراء عام 2009، ومساعد مستشار في رئاسة الوزراء عام 2012، وتم تعيينه بدرجة سفير، مساعداً للأمين العام لرئاسة الجمهورية ومتحدثاً باسم الرئاسة، اعتباراً من 2014.

لدى الكاتب كتب ومقالات منشورة عن الفلسفة الإسلامية والعلاقات الإسلامية- الغربية والسياسة الخارجية لتركيا. من أعماله: الإسلام والغرب (منشورات İSAM، 2007. حاز الكتاب على جائزة الفكر 2007 لاتحاد الكتّاب الأتراك، وتُرجم إلى اللغتين اليونانية والألبانية)؛ العقل والفضيلة: المخيلة الاجتماعية لتركيا (منشورات Küre، 2013)؛ *Knowledge in Later Islamic Philosophy. Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (Oxford University Press, 2010) (الوجود والإدراك: التصور المعرفي لدى ملا صدرا، منشورات Klasik، 2015)؛ ملا صدرا (Oxford University Press، 2013)؛ أنا والآخر ومن وراءه: مدخل إلى تاريخ العلاقات الإسلامية- الغربية (منشورات İnsan، 2016)؛ *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*

(الإسلاموفوبيا: مشكلة التعددية في القرن الـ21، منشورات İnsan، 2015) (Oxford University Press, 2011) الذي أعده مع جون إيسبوزيتو؛ حقق دراسات أعدها مع محمد غازي بن محمد ومحمد هاشم كمالي تحت عنوان *War and Peace in Islam. The Uses and Abuses of Jihad* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2013) وموسوعة من مجلدين اسمها *Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam* (Oxford University Press, 2014)، وكتاب بعنوان *Mulla Sadra, The Book of Metaphysical Penetrations, A Parallel English–Arabic Text of Kitab al–Masha'ir* (Brigham Young University, 2014). نشر إبراهيم قالن في الصحف والقنوات التلفزيونية ووكالات الأنباء مقالات وتحليلات وحوارات. يلتقط الصور ويؤدي أغاني الموسيقى الشعبية التركية، وهو متزوج وأب لثلاث بنات.

«يوضح إبراهيم كالين أن الغرب اليوم استنفد ما يمكن أن يقوله باسم الحضارة. لكن ماذا عن الحملة الحضارية البديلة؟ هل يمكن للعالم الإسلامي أن يقدم عليها؟ يجيب كالين بأن العالم الإسلامي يبحث عما يقوله. (..) الأمل موجود دائماً».

أحمد طاش غتيران

«مع الأسف، نعيش في عالم يعلو فيه صوت المتوحشين الساعين إلى إعمار واشنطن ولندن وبرلين وباريس من جهة، وتصحير بغداد وإسطنبول والقاهرة وشنغهاي وبومباي وإعادتها لحياة البداوة من جهة أخرى. لا يمكننا التفكير بالقدرة على المضي قدماً في مسألة التعايش دون محاسبة مبدئية لعالم أحادي المركز متوحش بالكامل ويعتبر كل ما سواه من حضارات وكأنها لم تكن. (..) أعتقد أن هذه هي المسألة الرئيسية أيضاً في كتاب إبراهيم كالين (بربري.. عصري.. متحضر)، الذي أعتبره من الروائع».

إسماعيل قلج أرسلان

«ينبغي النظر إلى كتاب إبراهيم كالين (بربري.. عصري.. متحضر). على أنه خطوة شاملة نحو (صفاء ذهني) بشأن مفهوم الحضارة. يسعى كالين إلى وضع أسس إطار فلسفي يستند إليه مفهوم الحضارة، ويقيّم النتائج المحتملة لمساعي البحث عن الحضارة البديلة».

مراد كوزال

«لم يعد هناك من متابعي إبراهيم كالين من يجهل أنه مفكر منتج على الرغم من جدول عمله المزدحم. كتاب كالين الأخير هو ثمرة جهد كبير مبذول انطلاقاً من مفاهيم تظهر أمامنا باستمرار في العصر الحديث».

سركان أوستون أر








ISBN: 978-614-01-3297-9
9 786140 132979